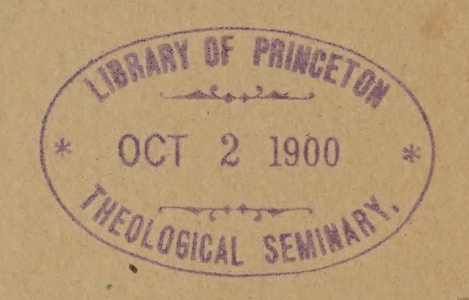

BS1515
.4.L78



LIBRARY OF PRINCETON
OCT 2 1900
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division BS1515
Section 4.L78
No.

ÜBER DIE ABFASSUNGSZEIT

DES

TRITOJESAIA

VON

DR. ENNO LITTMANN.



FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).
1899.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

Im Winter 1897/98 war ich mit einer Prüfung der Hypothese Stade's und Cornill's über die letzten Kapitel des Jesaia-Buches beschäftigt; bekanntlich haben beide die Kap. 63—66 von einer späteren Hand als die früheren Kapitel herleiten wollen. Zunächst stellte ich durch ein vollständiges Lexidion fest, dass nach der sprachlichen Seite kein zwingender Grund vorliege, Kap. 63—66 (mit Ausnahme vielleicht von 63 7—64 11) abzutrennen. Natürlich bin auch ich der Ansicht, dass die Beweiskraft solcher Argumente nicht allzu gross ist, ausser wo sich ganz charakteristische Unterschiede finden — wie z. B. Sprachgebrauch und Stil bei P, J, E und die so deutlich zu erkennende Redeweise von D und Dt — oder wo sprachgeschichtliche Instanzen vorliegen, die uns in einer Schrift mit Sicherheit jüngeren Sprachcharakter erkennen lassen. Denn die Sprache ist ein lebendes Gemeingut aller, und Stimmungen wie äussere Lage, Verkehr und Litteratur können in der Ausdrucksweise eines und desselben Mannes grosse Verschiedenheit hervorrufen; ist doch z. B. nachgewiesen, dass Tacitus in seinen späteren Werken einen ganz anderen Stil schreibt als in den früheren. Immerhin hatte ich während der sprachlichen Untersuchung direkte Beziehungen zwischen den elf letzten Kapiteln des Jes. festgestellt und bereits manche Anhaltepunkte für meine Hauptarbeit, die inhaltliche Untersuchung, gewonnen. Dieselbe musste naturgemäss zunächst auf Duhm's Hypothese über Tritojesaia eingehen. Schon vorher war ich von ihr überzeugt worden, ward es

aber jetzt bei genauerer Prüfung, auch der gegnerischen Argumente, noch vollständiger. Ich untersuchte somit dann Kap. 63—66 mit besonderer Rücksicht auf die Duhm'sche Erklärung und fand sie als durchaus zu recht bestehend, wenn ich auch in der Einzelexegese zuweilen von ihm abweichen musste. Zugleich aber meinte ich während meiner Arbeit zu einigen eigenen Resultaten gekommen zu sein, die sich freilich bei einer genaueren Untersuchung auf Grund von Duhm's Kommentar und von Ed. Meyer's „Entstehung des Judenthums" meiner Ansicht nach von selbst ergeben mussten. Ich hatte mich dann hauptsächlich mit den gleichfalls von Duhm abhängigen Arbeiten Cheyne's in seiner Introduction ... und Kosters' in Theologisch Tijdschrift 1896 auseinander zu setzen. Durch sie vielfach angeregt und belehrt, gewann ich doch teilweise andere Ansichten, namentlich inbezug auf die Zusammengehörigkeit der einzelnen Abschnitte. Im allgemeinen glaubte ich auch die Datierung vermittelst der durch Meyer festgelegten Chronologie genauer bestimmen zu können. Als ich bereits meine Abhandlung fertig gestellt hatte, aber durch andere Arbeiten an der Veröffentlichung gehindert wurde, erschien die Göttinger Preisschrift von H. Gressmann, Über die in Jes. c. 56—66 vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Verhältnisse, 1898, die also dasselbe Thema behandelte, das sich für meine Untersuchung herausgestellt hatte. Wir berühren uns demgemäss auch in vielen Punkten; wertvoll ist der von Gressm. nochmals, und zwar sehr überzeugend geführte Beweis, dass Tritojes nachexilisch sein muss. Da ich aber betreffs der Samaritanerfrage, einer der wichtigsten in unserem Abschnitte, von ihm abweiche und da ich inbezug auf die Datierung des Ganzen und auf die Erklärung einzelner Punkte weiter gekommen zu sein hoffe, ist die Veröffentlichung meiner Schrift wohl

berechtigt. Ich bin natürlich, soweit irgend möglich, auf seine Ansichten eingegangen; sonst habe ich durch inzwischen erschienene Litteratur kaum Veranlassung und Gelegenheit gefunden, meine früher niedergeschriebenen Ausführungen zu verändern. Ich hielt es auch für überflüssig, eine besondere eingehende Begründung für die Abscheidung des Trtjes und eine Widerlegung der dagegen geltend gemachten Gründe zu geben; in einer kurzen Einleitung habe ich diese Frage flüchtig gestreift, darin aber durchaus keine Vollständigkeit erstrebt. In gewisser Weise konnte ich den „nachexil. Tritojes" bereits voraussetzen; meine Arbeit, die für ihn nähere Erklärungen geben soll und daher hauptsächlich mit den gleichfalls durch Duhm bedingten Ansichten von Cheyne, Kosters und Gressmann zu thun hat, mag im übrigen durch sich selbst diese „Voraussetzung", die allerdings zugleich bewiesen wird, rechtfertigen. Ich musste, um meine Auffassung der einzelnen Abschnitte darzulegen und daraus meine Schlüsse ziehen zu können und um andererseits die Möglichkeit zu bieten, beide auf ihre Berechtigung zu prüfen, überall zuerst den Inhalt kurz wiedergeben. Man wird das, trotzdem es zuweilen überflüssig erscheinen mag, entschuldigen; bei dergleichen Arbeiten ist das nicht zu umgehen, wenn auch sonst alles Entbehrliche, so in der Anführung und Besprechung der als bekannt vorauszusetzenden Litteratur fortgelassen ist. Das Lexidion, dessen Umfang um die Hälfte grösser ist als die vorliegende Schrift, ist aus naheliegenden Gründen nicht mit abgedruckt, doch habe ich hier hin und wieder einige Notizen aus meinen dortigen Sammlungen benutzen können.

König's eindringende und in Bezug auf die Ebed-Jahwe-Frage sehr lehrreiche Untersuchung The Exiles' Book of Consolation 1899 erhielt ich erst während des Druckes. Betreffs Trtjes steht er aber der im folgenden

gebotenen Ansicht völlig fern (vgl. bei ihm bes. S. 195 ff.). Ein Mal habe ich noch in einem Nachtrage Stellung dazu genommen; seine Gründe im einzelnen zu prüfen, war hier nicht mehr möglich, es stehe also Erklärung neben Erklärung. Der Leser möge prüfen, welche ihm annehmbarer scheint.

Das Citat S. 1 wäre besser nach dem mir nicht zugänglichen Neubauer-Driver, The 53d Chapter of Isaiah etc. gegeben.

Oldenburg, August 1899.

E. Littmann.

Abkürzungen:

Che. = Cheyne, Introduction to the Book of Isaiah, London 1895 (man vgl. auch die deutsche Übers. von J. Böhmer 1897).

Du. = Duhm, Das Buch Jesaia, Göttingen 1892.

Gressm. = Gressmann, Über die in Jes. c. 56—66 vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Verhältnisse, Gött. 1898.

Kost. = Kosters, Deutero- en Tritojezaja, Theol. Tijdschr. 1896.

Me. = Meyer, Die Entstehung des Judentums, Halle 1896.

Einleitendes über Tritojesaia.

Neben der Richtung in der Jesaia-Exegese, die Kap. 40—66 als ein selbständiges Ganze dem Protojesaia gegenüberstellte, ging fast von vornherein eine andere Strömung, die innerhalb dieser 27 Kapitel noch wieder Scheidungen machte. Im Mittelalter setzt die erstere mit Ibn Ezra ein; dem gegenüber vergleiche man die Worte des Abarbenel: ... כי אין הנבואות הספר הזה כולם מקשרות ומיחדות זו לזו אבל נכתבו הנבואות והייעודים שנבא הנביא כל אחת בפני עצמה[1]. In neuerer Zeit stehen neben Döderlein auch Koppe, besonders Bertholdt. Über sie wie über ihre Nachfolger hat Cheyne in seiner Introduction erschöpfend gehandelt.

Nachdem bereits bei Stade (Geschichte des Volkes Israel, II, S. 68—94) und Kuenen (Onderzoek II, deutsche Ausg. von Müller S. 131) sich gezeigt hatte, dass der eigentliche Deuterojes., der exilische Schriftsteller, nur in den ersten 12—15 Kapiteln enthalten sein könne, wurde von Duhm im Jahre 1892 die Frage auf eine ganz andere Grundlage gestellt. Er trennte 40—55 und 55—66 bekanntlich als selbständige Schriften und erkannte in genialer Weise, dass der Autor von 56—66 ein kurz vor Ezra und Nehemia schreibender Prophet und Apokalyptiker sei. Als historischer Hintergrund können, so wies er nach, für diesen „Tritojesaia" nur die nachexilische Gemeinde und die Streitigkeiten mit den Samaritanern (so besonders Kap. 57,

---

[1] Citiert nach Gesenius, Jes. II, S. 3, Anm. ***

65, 66) vorausgesetzt werden. Diese Erklärung machte zugleich möglich manche Stellen in den letzten Kapiteln viel ungezwungener auszulegen, sie hob den für uns fast unüberbrückbaren Gegensatz auf zwischen einem geistesgewaltigen Propheten, dessen hohem Gedankenfluge wir oft kaum zu folgen vermögen, und einem Manne, der trockene Erörterungen über Sabbath und Fasten anstellt und dessen Hauptfreude es ist, sich in apokalyptischen Schilderungen zu ergehen; sie gab uns ferner eine wichtige Quelle für einen sonst sehr dunkelen Teil der jüdischen Geschichte. Dies wurde denn bald von verschiedenen Seiten, auch von bedeutenden Autoritäten anerkannt. So erklärte sich zuerst Smend (Alttestamentliche Religionsgeschichte S. 339, Anm. 2) mit Duhm in vollem Umfange für einverstanden. Cheyne nennt (Introduction S. 293) Duhm's Werk das wichtigste über unseren Gegenstand seit dem Erscheinen von Ewald's Propheten und nimmt S. 293 f. jene neue Hypothese an, die er dann in der genaueren Analyse S. 310—384 näher ausführt. Wichtig war es, dass Wellhausen (Israelit. u. jüd. Gesch.[2] S. 151 Anm. 1) sich ebenfalls dafür erklärte („dass Isa. 56 ss. nicht zu Kap. 40—55 gehören, sondern aus späterer Zeit stammen, halte ich für erwiesen"). Marti in Theol. des A. T.[2] (1894) und Gesch. der israel. Religion (1897) stimmt Duhm zu. Vom historischen Standpunkte aus erwies Ed. Meyer (Entstehung des Judent., vgl. S. 120 ff.) diese Betrachtung als die einzig mögliche; „das Verständnis des Schlussteils des Jesaiabuches von Kap. 56 an, des „Tritojesaia" hat Duhm . . . erschlossen" (S. 120). Auch Kittel (Jes.) hält unsere Kapitel für später als 538.

Zuletzt erschien die bereits im Vorwort genannte Arbeit von Gressmann, die auf Grund sorgfältiger Untersuchungen über den Inhalt und Sprachgebrauch zu dem Resultate kommt, dass für Kap. 56—66 „dj. Autorschaft ausgeschlossen" ist (S. 30) und dass „alle Abschnitte nachexilisch" sind (26). Mit seinen Ausführungen S. 26 (letzter Abschn.) — 30, in

denen er die Gegensätze zwischen Dtjes und Trtjes in treffender Weise zusammenstellt, bin ich im allgemeinen ganz einverstanden. Auch ich bin der Meinung, dass die Zeit, die Dtjes voraussetzt, und der Geist, der in ihm weht, sich so stark wie nur möglich von Trtjes unterscheiden. Mir erscheinen als die Hauptsache folgende Punkte, die man mir, obwohl meist schon früher ausgesprochen, hier hervorzuheben gestatte.

Dtjes predigt gegen Ende des Exils, einer Zeit, die in der Geschichte des Volkes einen grossen Wendepunkt bringen soll, in der Jahwe das Heil nahe gebracht hat. Er, der Schöpfer des Himmels und der Erde, schafft sich ein Werkzeug für seine Heilspläne in einem Heidenkönige, einem Manne, in dem kein Israelit den Erwählten Jahwes vorher hätte erblicken können. Er will sein Volk das bisherige Elend, all die Schmach und all die Not des Exils, vergessen lassen; das Alte vergeht und das Neue kommt: das Neue, die herrliche Zeit der Rückkehr in das den Vätern gelobte Land, in die Heimat und zur heiligen Stadt. Freilich ist das Volk noch zaghaft und ungläubig; es kann die Freudenbotschaft noch nicht fassen. Aber Gott kann helfen und er hilft schon. Ganz anders die Lage in Trtjes. Dieser setzt zunächst ein Volk als Gemeinde voraus, an das sich Fremdlinge und Verschnittene[1] anschliessen, innerhalb deren die Sabbathe gefeiert werden können (56 1—8). Die Gemeinde sucht zwar durch Fasten das Wohlgefallen ihres Gottes zu gewinnen, aber sie missachtet dabei seine Gebote (58). Ja, dies ist auch der Grund, weshalb das Heil Jahwes ausbleibt (59 u. 64); das steht doch in direktem Gegensatze zu Dtjes, der gerade das nahe Heil verkündigt. So heisst es 59 9: נקוה לאור והנה־חשך לנגהות באפלות נהלך und V. 11: נקוה למשפט ואין לישועה רחקה ממנו. Durch alle Kapitel zieht sich die Sehnsucht nach einer besseren Zukunft hindurch.

[1] Eine Vermutung zur Etymologie von סרים s. unten S. 13, Anm. 2.

Man war nach dem Exile in allen seinen Hoffnungen getäuscht; statt des neuen glücklichen Reiches hatte man ein armseliges, zerstörtes Land gefunden, in dem man sich mit Mühe und Not wieder ansiedelte. Die Not wurde sogar noch immer grösser; Misswachs und Heuschreckenplage (vgl. später noch Joel) raubten das wenige mühsam Erarbeitete. Dafür musste eine Erklärung gesucht werden. Die konnte nur, wie auch Mal. 1. 2, gegeben werden: die Sünden des Volkes, das Verachten der Gebote Jahwes, hinderten diesen, seine Verheissungen zu erfüllen: כי אם־ עונתיכם היו מבדלים בינכם לבין אלהיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם (59 2). Aber die Heilszeit muss ja dereinst kommen; und je bedrängter man jetzt ist, desto schöner wird die Zukunft ausgemalt (so in 60—62, 65 21—24, 66 6—16. 18b—22). Das wird eine Zeit der Freude für Israel, aber ein Tag der Rache an den Feinden. Denn die Feinde sind es gerade, die das augenblickliche Elend noch erhöhen. Diese Feinde müssen, so führt Du. aus, die Samaritaner[1] sein. Sie sind die Brüder der Israeliten (66 5), aber es ist eine Bastardbrut (57 3). Das kann nur der „tolle Pöbel von Sichem" sein, „der eigentlich kein Volk ist" (Sirach 50 25f.). In Sichem sassen (und sitzen ja auch heute noch) diese falschen, abtrünnigen Brüder, die wir als Samaritaner zu bezeichnen pflegen (während bekanntlich das spätere Samaria, Sebaste, die eigentliche Heidenstadt war). Sie machten der nachexilischen Gemeinde, wie wir aus Ezra und Nehemia genugsam wissen, sehr viel zu schaffen. Darum bei Trtjes die tiefe Erbitterung gegen sie; er wird nicht müde, ihren heidnischen Jahwedienst zu geisseln — dass sie Jahwe verehrten, sehen wir unter anderen an den Namen Tobia und Jochanan; diese „Ammoniter" bildeten mit „Goscham, dem Araber" einen Bestandteil der synkretistischen samaritan. Gemeinde

[1] Begründungen dafür, dass ich an dieser Deutung festhalte (bes. gegen Kost. u. Gressm.), s. unten zu Kap. 57 u. 65. 66.

(Me. S. 128). — So schildert Kap. 57 die Abgötterei dieser Leute unter dem Bilde der Hurerei in einer Weise, die kaum hinter Ez 16 und 23 zurückbleibt. Ja, jene Leute, die den Tempel Jahwes vergessen haben (65 11), scheinen sogar mit dem Gedanken umzugehen, ihrem Jahwe einen eigenen Tempel errichten zu wollen (66 1. 2)[1], was sie später auch gethan haben.

Über die sprachlichen Eigentümlichkeiten des Trtjes, die als Beweis freilich immer erst in zweiter Linie in Betracht kommen (s. Vorwort), haben Che. und Gressm. viel Material gesammelt. Schon Du. gab manche sehr wichtige Bemerkungen nach dieser Seite hin. Es ergiebt sich nun folgendes[2]:

1) Trtjes ist sehr von Dtjes abhängig; vgl. die Zusammenstellung Gressm. S. 30/31. Wahrscheinlich ist Trtjes „von vorn herein als Fortsetzung von 40—55 geschrieben“ ib. 31. Auf jeden Fall aber glaube ich, dass diese Thatsache, zusammen mit der teilweise ähnlichen Tendenz des Trtjes, dazu geführt hat, ihn mit Dtjes zu vereinigen.

2) Trtjes setzt Bekanntschaft voraus mit Deut., Ez, Teilen der gesetzlichen Schriften, die alle Dtjes kaum kennt. Vgl. z. B.: שמר, das in 56 1—8 allein 5 mal vorkommt; für das Dt s. Driver-Rothstein, Einleitung S. 106, No. 38. 39. הכעים 65 3 nennt Che. S. 372 „a specially Deuteronomistic word“. Zu טוב לב 65 14 vgl. Dt 28 47; in diesem Sinne „Fröhlichkeit des Herzens“ nur an diesen beiden Stellen; beide Male geht auch eine Form von שמח vorher. Ferner ist „thun, was böse ist in den Augen Jahwes“ 65 12. 66 4 — vgl. auch 59 15 וירא י״י וירע בעיניו — ein echt deuteronomistischer Ausdruck und findet sich nach Driv.-Rothst. l. c. No. 26 nur in Büchern, die unter Dt.’s Einflusse ge-

[1] Du.’s Auffassung halte ich für die richtige (auch gegen Gressm. S. 26); des Näheren s. zu Kap. 66.

[2] Ich hebe hier von Bekanntem das Wichtigste hervor, gebe aber auch einiges wenige von mir Beobachtete.

schrieben sind. Bei Trtjes kommen Infinitive der Form *qaṭlā* bez. *qiṭlā* vor, die Dt so sehr liebt; wir haben: 56 6 ולאהבה את־שם י״י, vgl. Dt 10 15. 11 13. 22. 19 9. 30 6. 16. 20; 58 2 קרבת אלהים יחפצון „sie wählen es, Jahwe zu nahen“ (wie die Stelle wohl sicher nach dem Kontexte mit Du. und den älteren Übersetzern zu erklären ist). So vielleicht auch: 63 9 באהבתו ובחמלתו „dadurch, dass (oder: indem) er sich liebreich und barmherzig zeigte“. Ausdrücke wie ליראה את וג״ (die es sich vielleicht verlohnte, näher zu untersuchen) sind im Dt. häufig. 66 21 ist aller Wahrscheinlichkeit nach לכהנים לוים zu lesen; das führt uns ebenfalls in den Bereich des Dt. An Ez. erinnert z. B. בן־אדם 56 2, wo es vom Menschen im Verhältnisse zu Gott (s. Du. z. St.) gebraucht wird, neben אנוש, während Dtjes beide Worte (vgl. 51 7. 12) von den heidnischen Feinden zu verstehen scheint. Auf Ez. und Lev. führt שמר שבת 56 2. 4. 6 und פִּגֻּל 65 4. Ein priesterlicher Ausdruck des Lev. ist auch נזה „spritzen“ und vor allem הזה „sprengen“, im Trtjes vgl. 63 3 ויז נצחם על־בגדי.

3) Trtjes hat eine Reihe von ihm besonders eigentümlichen Worten (Gressm. S. 34/35) und gebraucht manche Ausdrucksweisen von Dtjes in anderem Sinne oder anderer Form (ib. S. 35/36). Zu letzteren wäre noch hinzuzufügen: עצמתך יחליף, wie sehr wahrscheinlich zu lesen ist, s. Du. z. St.

4) Zeichen einer jungen Sprache, die sich allerdings vereinzelt schon bei Dtjes finden, sind hier in Trtjes schon häufiger; so גאל[1] für געל) 59 3. 63 3. גשש 59 10 (nur hier,

[1] גאל „beflecken“ (mit א) ist eine jüngere Form (aramäisch könnte vielleicht auch ܓܥܠ verglichen werden). Es scheint spezifisch nachexilisch zu sein; ausser unseren beiden Stellen findet es sich nur noch Hi 3 5, Mal 1 7 (bis), 1 12, Esr 2 62, Neh 7 64, Thren 4 14, Dan 1 8 (vgl. auch גֹּאַל „Befleckung“ Neh 13 29), allerdings auch Seph 3 1 (es ist aber zweifelhaft, ob Seph 3 von dem Zeitgenossen des Josia stammt, vgl. Wellh. u. Schwally). אֶגְאָלְתִּי 63 3 wird mit Ges.-Kautzsch 25 § 53, 3 Anm. 6 in גֵּאַלְתִּי zu verbessern sein. Aphʿel liegt hier nicht vor, sondern das א״ beruht auf dem Streben der Masoreten den Perfectis futurischen Sinn zu geben; daher ist auch vorher und nachher ְוְ (bez. וַ) statt ְו zu lesen.

sonst im Hebr. משש; daher wahrscheinlich durch das Aram. beeinflusst, obgleich sich das Wort durch syr. ܓܫ, arab. جَسَّ, aethiop. ገሰሰ፡ als gemeinsemitisch erweist). Ferner כאחד „zusammen“ 65 25 (aram. כַּחֲדָא); so nur noch Eccl 11 6 Esr 2 64. 3 9. 6 20 Neh 7 66. לשון 66 18 in aramäischer Bedeutung „Nation, Volk“. Auch בין 66 11 wäre hierher zu ziehen, wenn dort mit de Lag. so zu lesen ist. זכר „Knabe“ 66 7, sonst nur bei P und Ezr. יֶתֶר als Adverb scheint spät zu sein; 56 12 גדול יתר מאוד, in diesem Sinne sonst wohl nur noch Dan 8 9. Es klingt schon sehr an das bibl.-aram. יַתִּיר und an das neuhebr. יותר an (so wird z. B. in der Matth.-Übs. des Schemtob b. Schaphrut, herausgeg. v. Herbst, Gött. 1879, der Komparativ durch יותר gebildet, vgl. dort Einl. S. 11). Auf die beiden ganz späten Wörter שבת „Woche“ und דראון „Abscheu“ ist hier nichts zu geben, da 66 23. 24 mit Du. auszuscheiden sind. קרא ל׳, das in alter Sprache meist „rufen“ bedeutet, ist als „nennen“ wohl späteren Gebrauches: so z. B. bei P: Gen 1 8 ויקרא אלהים לרקיע שמים (syr. ܘܩܪܐ ܐܠܗܐ ܠܐܪܩܝܥܐ ܫܡܝܐ), vgl. bei Trtjes 58 12 61 3 62 2. 4. 12[1]. Auch bei הושיע ist im Trtjes die Konstruktion mit ל fast ausschliesslich herrschend geworden, während früher öfters der eigentlich zum Hiphʿil passende Akkusativ steht. 56 8 scheint, wenn der Text so richtig ist (er ist ganz verständlich; auch an seiner Echtheit glaube ich festhalten zu können), auf eine im Aram. gewöhnliche Konstruktion hinzuweisen: עליו ל׳; vgl. syr. ܥܠܘܗܝ ܕ oder ܥܠܘܗܝ ܥܠ. Auch kündigen die ziemlich häufigen Partici-

---

Ich schreibe V. 6 וָאֲבוּם und וָאוֹרִיד gegen Klostermann's וָאָבָם und וָאוֹרֵד (Deuterojesaia, hebräisch und deutsch, Münch. 1893), da sich in der 1. Pers., namentlich bei diesen Verben, kaum eine verkürzte Form finden dürfte. Über die Erklärung von נְגֹאֲלוּ 59 3 ist man sich nicht einig (vgl. Thren 4 14); man sieht darin teils den Rest eines alten Passivs zum Niphʿal (arab. أُنْفُعِلَ, dazu etwa זרו Jes 1 6 Pass. Qal), teils eine forma mixta.

[1] Die alte Sprache würde am liebsten sagen: קרא את־שם פ׳ וג׳; so Gen 4 25. 26 5 29 11 9 bei J.

pialkonstruktionen gewissermassen schon eine neue Sprachperiode an; Participia werden als Prädikate mit Pronominibus und Substantiven verbunden, einmal auch mit היה (vgl. ähnliches im Syr., bes. im Neuaram., in neuarab. Dialekten, für das Tigre s. Zeitschr. f. Assyr. 1897, S. 201 ff.).

Ich möchte hier noch auf ein von Cornill gegen Du. als sehr wichtig geltend gemachtes Moment hinweisen. Er sagt (Einleit.[3. 4] S. 161. 198), Haggai, der durchaus nicht der Mann neuer Gedanken sei, habe 2 7—9 die „ganz ungeheuerliche Erwartung“, dass alles Gold und Silber und alle Kleinodien der Heiden im Tempel von Jerusalem zusammenströmen sollten. Das könne nur ein Gedanke sein, den Hag aus „Tritojes“ entlehnt habe; letzterer sei also vor 520 geschrieben. Es ist aber nicht so schwierig, wie Corn. es hinstellt, um 520 auch bei einem Mann wie Hag jene Erwartung anzunehmen. Schon Dtjes hatte verkündigt, dass in jener gewaltigen, welterschütternden Zeit Jahwe alle Völker erregen werde, dass die entferntesten Länder (איים) auf den Gott Israels harrten und dass sie ihm zufallen und die Lehre seines Knechtes hören würden. Nun ist es sehr wohl möglich, dass um 520, als wieder eine Weltkrisis eintrat, die darauf sich beziehenden Gedanken des Dtjes von Hag wieder aufgenommen, speziell auf den Tempel, um den es sich hier gerade handelt, bezogen und in schon etwas epigonenhafter Weise mehr materialistisch (Gold, Silber, Kleinodien) ausgeführt wurden. Sodann ist es überhaupt a priori anzunehmen, dass eine solche kurze Andeutung wie Hag 2 7—9 einer eingehenden Detailmalerei wie bei Trtjes, bei dem sich überdies so viel andere Zeichen späterer Zeit finden, zeitlich vorangehe. Haggai brauchte durchaus nicht der Mann bahnbrechender Gedanken zu sein, um jene in der Zeit liegenden Erwartungen auszusprechen, die wahrscheinlich auch in einem Kreise von begeisterten Jahwedienern lebten. Schliesslich ist es ebenso wenig nötig anzunehmen, dass Hag diese Idee erdacht habe, wie z. B.,

dass sein Zeitgenosse Zacharja den Satan, der bei ihm zuerst und als etwas ganz Bekanntes auftritt, erfunden habe.

Die Zeit von 538—445.

Um den Inhalt der einzelnen Stücke des Trtjes auf die zeitgeschichtliche Lage beziehen zu können und Anhaltepunkte für eine Bestimmung ihrer Abfassungszeit zu gewinnen, müssen wir uns zunächst die hier in Betracht kommende Zeit kurz vor Augen führen. Die Nachrichten über die Zeit vom Ende des Exils bis zur Konstituierung der neuen Gemeinde sind hauptsächlich die Bücher Ezra und Nehemia, besonders die in ihnen mitgeteilten Urkunden: Eingabe des תתני (nach Meissner = Uštanni) an Darius, Antwort des Darius mit Bruchstücken aus dem früheren Edikt des Cyrus, Erlass des Artaxerxes I. an Ezra, Eingabe des Rechum und Antwort des Artaxerxes darauf. Die Echtheit dieser Dokumente ist von Me. Kap. 1 überzeugend nachgewiesen gegen alle Angriffe, die in letzter Zeit auf die Dokumente, wie auf die Überlieferung, die man dann beide verwerfen musste, gemacht wurden[1]. „Ist es nun schon sehr bedenklich eine innerlich unverdächtige Urkunde zu verwerfen, weil sie mit der Überlieferung nicht in allen Punkten stimmt, um wie viel mehr, wenn sie mit einer Ansicht in Widerspruch steht, welche die gesammte Tradition auf den Kopf stellt und sich daher gezwungen sieht, beides, Tradition und Urkunde, in gleicher Weise zu verwerfen?“ (Me. S. 43). Auf Grund der Dokumente und der sonst in

---

[1] So zunächst Nöldeke in Gött. Gel. Anz. 1884. Stade (Gesch.) und Kuenen (Onderzoek) äusserten starke Bedenken gegen die Echtheit. Dann besonders Kosters im Herstel van Israël 1893; ihm folgten Eerdmanns (Theol. Tijdschr. 1895) und teilweise Wildeboer und Cheyne. Wellhausen gab (Nachr. der Gött. Ges. Phil.-hist. Cl. 1895) die Dokumente preis, hielt aber gegen Kost. an der Gola unter Cyrus fest.

Betracht kommenden Litteratur ergiebt sich nun kurz folgendes[1].

Cyrus gab thatsächlich nach der Eroberung Babylons (539) und zwar wahrscheinlich im Sommer 538 von Agbatana aus — dort wurde nach Ezr 6 2 sein Edikt gefunden — die Erlaubnis zur Rückkehr der jüdischen Exulanten und den Befehl zum Wiederaufbau des Tempels. Eine Anzahl der Juden unter Šešbaṣṣar (= Šin-bal-uṣur, Me. S. 76f.), dem Sohne Jojachins, kehrte dann nach Palästina zurück. Man errichtete natürlich sofort einen Altar; der war für den Kult unentbehrlich. Ob der Tempelbau schon begonnen wurde, ist nicht sicher; doch mag immerhin der Grundstein gelegt sein: 520 war jedoch so gut wie gar nichts mehr vorhanden. Jedenfalls hatten die Zurückgekehrten viel zu sehr mit eigenen Sorgen, mit Aufbau von Häusern, Einrichtung der Haushaltungen, Bebauen des Ackers, zu kämpfen, als dass sie gleich Zeit und Geld, das auch wohl kaum vorhanden war, auf den Tempelbau hätten verwenden können; so musste er denn vorläufig ruhen. Doch im Jahre 520 schien die Zeit dazu gekommen. Im Perserreiche war eine grosse Krisis eingetreten, und Jahwe schien selbst in die Geschichte einzugreifen, um die Weltmacht zu stürzen. 521 war der Magier Smerdis, der Nachfolger des Cambyses von Darius ermordet; dieser war auf den Thron gestiegen. Aber überall erhoben sich Aufstände; das Perserreich war nahe daran, wieder zusammen zu stürzen. Auch in Juda regte sich jetzt unter der Statthalterschaft des Zerubbabel (= זרע בבל, vgl. Me. S. V)[2] und dem Hohenpriestertum des

---

[1] Hier sollen nur die für mich absolut sicheren Resultate der Meyer'schen Forschung ohne irgend welche Begründung gegeben werden.

[2] Nach 1 Ch 3 17 18:

Jechonja

Šealtiel. Malkiram. Pedaja. Šen'aṣṣar u. s. w.

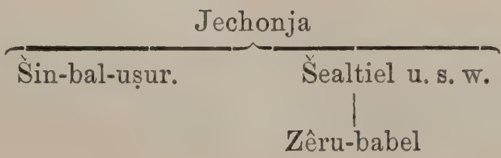
|

Zerubbabel

Josua, der neue Geist; Haggai (520) und Zacharja (Anf. 519) treten auf und fordern den Tempelbau, denn für Jahwe, der jetzt zu seinem Volke kommen will, muss die Stätte bereitet werden. Man beginnt auch in der Begeisterung rasch den Bau. Aber inzwischen ist schon wieder Ruhe eingetreten; Darius hat die Aufrührer niedergeworfen und gebietet im ganzen Perserreiche. Der Satrap Sisines (Tattenai) von Syrien kommt nach Jerusalem und sieht den Tempelbau als verdächtig an; die Juden berufen sich auf das Edikt des Cyrus. Sisines schreibt darauf an Darius, der sich nach dem Edikte erkundigt und demgemäss entscheidet, man solle weiterbauen; 516 etwa wird der Bau beendigt sein. Die Hoffnungen aber auf die messianische Zeit und auf das Königtum Zerubbabels sind vollständig fehlgeschlagen (vgl. die letzten Kapp. des echten Zach). Letzterer wurde wahrscheinlich von Darius abgesetzt, und nach ihm ward kein Davidide mehr Statthalter (Me. S. 88). Die inzwischen von Sellin in seinem Serubbabel angeregten Fragen brauchen hier wohl nicht näher berührt zu werden. Von der Folgezeit erfahren wir sehr wenig, bis uns über das nächste wichtige Ereignis, im Jahre 458, wieder Quellen fliessen. In diesem Jahre kommt Ezra mit einer zweiten Gola und einem Reskripte des Artaxerxes nach Jerusalem. Ihm sind grosse Geschenke mitgegeben, zugleich ist ihm die Erlaubnis erteilt, in Jerusalem die dortige Gemeinde zu untersuchen und das von ihm geschriebene göttliche Gesetz einzuführen. Aber Ezra muss zunächst — das sieht er gleich, wie er ankommt — einmal die echte Gemeinde der Juden von den Fremden, mit denen sie sich nunmehr

---

wird für uns zu ändern sein, da Zerubbabel sonst immer Sohn Šealtiels ist:



schon 80 Jahre lang vermischt hat, trennen und sie dann gegen diese Fremden schützen; das kann nur durch den Bau der Mauern geschehen, wodurch die Stadt einen festen Halt gewinnt. So fängt er an, die Mauern aufzubauen; aber davon steht in seiner Befugnis nichts. Sofort schlagen die Samaritaner daraus Kapital; sie waren sicher erbittert darüber, dass ihnen die Juden nunmehr zum zweiten Male auf den Hals geschickt wurden, und gerade jetzt durch die scharfe Scheidung der Juden — besonders durch die Verstossung der fremden Weiber, unter denen manche aus Samarien gewesen sein mögen — beleidigt. Sodann bereitete ihnen der Mauerbau doch auch Gefahr. Alsbald richtet Rechum, Statthalter von Samaria, eine Klageschrift an Artaxerxes; dieser antwortet mit dem Befehle, den Mauerbau zu unterlassen. Nun ist auch Ezra's Macht gebrochen; an eine Einführung des von ihm mitgebrachten Gesetzbuches ist nicht mehr zu denken. Und so stagnieren die Dinge bis auf Nehemia. Dieser erhält im April 445 die Erlaubnis von Artaxerxes, in Jerusalem die Mauern zu vollenden; er zieht denn auch bald hin und ist etwa im Juli dort angekommen (Me. S. 203). In 52 Tagen sind die Mauern fertig gestellt, und dann, als die Begeisterung des Volkes noch warm ist, wird das Gesetzbuch Ezra's eingeführt. Eine Volksversammlung kommt Anfang Oktober zusammen; das Gesetz wird verlesen und die Feier des Laubhüttenfestes bestimmt. Nach der Feier, die mit der Festversammlung (מקרא קדש) schliesst, wird die Verpflichtungsurkunde unterzeichnet. Damit ist die Gemeinde konstituiert. Freilich geht die Entwickelung noch weiter; zum Gesetze kommen noch einzelne Stücke hinzu.

— ——

Inhalt und Datierung der einzelnen Abschnitte des Tritojesaia.

Für eine Darstellung des Inhaltes des Trtjes ist es unumgänglich nötig, an den Abschnitten, in die das Ganze ohne weiteres zerfällt, festzuhalten und sie einzeln zu betrachten; dies Verfahren schlagen auch Che., Kost. und Gressm. ein, Kost. betont es mit Recht Theol. Tijdschr. 1896, S. 607. Ob man nun dadurch gezwungen sein wird, alle Stücke verschiedenen Autoren zuzuweisen — so z. T. Che., mehr noch Kost. — oder ob man, was durch die mir erwiesene[1] ziemlich enge sprachliche Verwandtschaft der Kapitel nahegelegt wird, doch an der Einheit des Autors festhalten kann, wird sich erst am Schlusse der Untersuchung ergeben.

Kap. 56 1—8.

Der erste von allen Auslegern in gleicher Weise umgrenzte Abschnitt ist 56 1—8. Er beginnt mit einer Aufforderung, Recht und Gerechtigkeit zu thun, d. h., wie wir aus V. 2 sehen, den Sabbath nicht zu entweihen und sich alles Bösen zu enthalten; dies wird damit begründet, dass Jahwes Heil nahe daran ist, herbeizukommen. Wer seine Gebote hält, Heil ihm! Und darunter darf sich auch der Fremde (בן־הנכר) und Verschnittene (סרים)[2] mit einbegriffen

---

[1] S. Vorwort.

[2] Letzthin hat Zimmern (Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges. 1899, S. 116 Anm. 2) dies Wort aus dem Assyrischen abgeleitet; schon vorher hatte ich, als ich das Tigre-Verbum ሰረሰ: „verschnitten sein“ fand

fühlen; diese könnten ja vielleicht nach den strengen Vorschriften des Dt. denken, dass Jahwe sie von seinem Volke ausschliessen werde. Im Gegenteil, er will ihnen, wenn sie sich nur an ihn anschliessen, in seinem Tempel ein Mal und einen Namen geben, der ewig bleiben soll. Er will sie zu seinem heiligen Berge bringen, und auch ihre Opfer sollen ihm wohlgefällig sein; er will sie erfreuen in seinem Bethause, dem Bethause für alle Völker. So spricht Jahwe, der ja auch die Verstreuten Israels sammelt, zu den bereits Gesammelten hinzu. — Es wird also vorausgesetzt, dass in einer Zeit, wo bereits ein Teil Israels gesammelt ist (V. 8)[1] und somit eine Gemeinde (עַמִּי V. 3) existiert, wo der Tempel (V. 5. 7) auf dem heiligen Berge (7) steht, die Frage brennend geworden ist, ob man die Fremdlinge und Verschnittenen zulassen solle. Der Autor bejaht jedenfalls die Frage, ja er lädt die Fremden sogar mit den höchsten Versprechungen ein, sich dem Volke anzuschliessen.

Die zeitliche Ansetzung dieses kurzen Abschnittes ist einigermassen schwierig. Es bleiben nur zwei Möglichkeiten: entweder er ist vor 458 verfasst, denn in diesem Jahre und bald danach sowohl in der Zeit Ezra's wie Nehemia's kann er so nicht geschrieben sein. Ezra trennte 458 die Mischehen, ebenso ging Nehemia 432 noch dagegen vor. Innerhalb dieser Zeit wird im allgemeinen eine strenge Scheidung zwischen der Gemeinde und den Fremden bestanden haben. Andererseits könnten diese Verse geraume Zeit nach Nehemia geschrieben sein, als dessen Massregeln wieder etwas in Vergessenheit gerieten und man wieder Proselyten zu gewinnen suchte. Dass „das Judenthum von Anfang an auf

---

(vgl. Munzinger, Vocab., Kol. 21) dies zu סרים gestellt. Eine Wurzel סרם kann im Semit. wohl nur auf סרסר zurückgehen (ähnliche Fälle im Arabischen häufiger); wir hätten im tigrischen סור einen Parallelstamm zu jenem [סר]סר. Auch סום leite ich auf סוסו (äth. *ሰሰወ፡) zurück; vgl. Zeitschr. für Ass. XIII, S. 155, Anm. 1. סרים „Hauptmann“ kann trotzdem *ša rīši* sein.

[1] Mir ist die Unechtheit dieses Verses nicht erwiesen.

die Propaganda angelegt war", dass „der Priesterkodex stark auf den Proselytismus zugeschnitten" ist, hat Me. S. 120 f. nachdrücklich betont. Die Grundsätze unseres Abschnittes sind schon früh auf Kaleb und Jerachme'el angewandt (ib. S. 121). Che. will 56 1—8 nicht vor 444, vielleicht 432 ansetzen, Kost. neigt sich mehr der Ansicht zu, dass er längst nach Nehemia geschrieben sei, in einer Zeit, in der Ausländer sich von neuem an die Gemeinde angeschlossen hätten, aber vielleicht befürchten mussten, dass die strenge Richtung Ezra's und Nehemia's wieder Oberhand gewinnen würde; er beruft sich auch darauf, dass Du. eine Interpolation dieses Abschnittes annehmen möchte. Gressm. verzichtet hier, wie ein für alle Mal, auf eine genauere Datierung; er begnügt sich mit dem Nachweise nachexilischen Ursprungs. Ich möchte mit Me. die Datierung vor Ezra vorziehen und unsere Verse aus der Zeit der Ausbreitung der jüdischen Gemeinde, also etwa 500—458 ableiten. Kap. 65 1 2 berühren sich ihrem Inhalte nach eng mit ihnen, und es ist wahrscheinlich, dass der Schreiber jener beiden Verse diesen Abschnitt kannte. Ob man aber hier denselben Verfasser anzunehmen hat wie in den folgenden Kapiteln, wage ich nicht sicher zu entscheiden; jedenfalls wäre es psychologisch gut denkbar, dass ein Mann, der zuerst die Fremden eingeladen[1], dann als er sah, dass sie nicht folgten, ja dass sie sich im höchsten Grade feindlich zeigten, nachher von um so grösserem Hasse gegen sie erfüllt war und solche Invektiven wie 57 3—13a, 65, 66 schrieb. Dass der Passus vom סרים sich direkt auf Nehemia bezöge, wie Che. annehmen möchte, halte ich für ausgeschlossen, da gerade er doch die strenge Richtung vertrat. Auch bin ich nicht sicher, ob man mit Gressm. an jüdische Verschnittene, die aus Babylon kommen, zu denken hat[2].

---

[1] Dass auch Trtjes es gethan, geht wohl aus 65 1 2 hervor.

[2] Vgl. Nachtrag.

Kap. 56 9—57 21

führt uns in eine ganz andere Situation. Es ist zweifelhaft, wie weit dieser Abschnitt zu rechnen sei. DU. nimmt 56 9—57 21 zusammen, während CHE. und nach ihm KOST. bei 57 13 a einen Einschnitt machen und 13 b—21 einem besonderen Autor zuweisen.

Der Inhalt ist folgender. In 56 9—57 2 werden die צופים, unter denen irgend welche leitende Persönlichkeiten verstanden werden müssen — 56 11 glossiert sie mit והמה רעים, vgl. DU. z. St. —, gegeisselt. Sie sind blind und gierig (56 10 11), sind nur auf ihr eigenes Wohlergehen, auf üppige Schwelgerei bedacht (56 12) und unterdrücken die Frommen und Gerechten (57 1); darauf, dass diese zu Grunde gehen und ihrem Grabe zueilen, achtet keiner (57 1 2).

Dann aber 57 3 wendet sich der Schriftsteller voll Erbitterung gegen eine bestimmte Schaar von Leuten, die durch ihr Treiben seinen Zorn im höchsten Masse erregen. Sie werden schon gleich als בני עננה זרע מנאף וזנה angeredet, darauf werden ihre Bosheiten aufgezählt. V. 4 fragt voll Entrüstung, gegen wen sie, diese Lügenbrut, sich noch erdreisten, das Maul aufzureissen und die Zunge herauszustecken, um ihn zu verhöhnen. Haben sie doch keinen Grund, sich so zu überheben. Denn sie sind die Abtrünnigen, schlachten ihre Kinder, geraten in Brunst an den Terebinthen und unter jedem grünen Baume (5). Sie werden unter dem Bilde einer Hure dargestellt, ganz in der Art wie bei Ez. Hinter der Thüre hat sie sich ein Phallusbild angebracht (8; זכרון ist mit DU., ME. u. a. so zu erklären); dem מלך — der mit den Vokalen von בשת, das man sonst dafür zu lesen pflegte, auch hier מֹלֶךְ zu lesen wäre — brachte sie Opfer dar und sandte ihre Boten weithin zu den Orakelstätten der Götzen[1]. Darüber hat sie Jahwe, den sie eigentlich ver-

[1] V. 10 übersetze ich folgendermassen: Durch dein vieles Buhlerlaufen wurdest du müde, sprachst aber nicht: verzweifelt; du fandest

ehren sollte, ganz vergessen. Aber Jahwe wird dereinst seine Macht offenbaren, das Thun der Hure aufdecken und bestrafen. Soweit bis 13 a.

In V. b wird dem das Geschick der Frommen gegenübergestellt, die auf Jahwe vertrauen. Diesen Leuten soll Bahn gemacht und jeder Anstoss aus dem Wege geräumt werden (V. 14). Ihnen, die jetzt דכא und שפל רוח sind, soll der Geist neu belebt werden (15). Zwar haben sie ihr Unglück, in dem sie sich jetzt befinden, teilweise durch ihre eigenen Sünden verschuldet; Jahwe zürnte ihnen eben deswegen, und dann gingen sie ihre eigenen, abtrünnigen Wege. Doch das soll aufhören, Jahwe will ihnen Heil schaffen, aber — so wird noch einmal hervorgehoben — den Gottlosen wird es schlecht ergehen (16—21).

Wir haben hier also dreierlei Arten von Leuten vor uns, an die der Autor sich richtet; nur so kann man den ganzen Abschnitt verstehen. 1) die Leute in 56 9—57 2; 2) die Gottlosen in 57 3—13 a; 3) die Frommen in 57 13 b—21.

1) Die צפים, die durch ihre Gewaltthaten die Frommen unterdrücken und ihnen gegenüber nicht ihre Pflicht thun. Mit den Frommen können nur die Israeliten gemeint sein;

Belebung deiner Scham (in deiner Geilheit). Du. übersetzt zweifelnd „Leben von deiner Hand“ (= Scham). — Ich möchte דרכך, besonders wegen רֹב, das doch eigentlich nur „Vielheit“ bedeuten kann, verbal fassen. Sehr wahrscheinlich ist es mir, dass dann bei דרך der Sinn des syr. ܕܪܓ mit hereinklingt — ich sage nicht, dass es das bedeute, sondern nur, dass es darauf anspiele; und aram. Einflüsse haben wir bereits konstatiert —. Im Syr. ist ܕܪܓ „concalcare“, dann wohl „comprimere feminam“, wovon ܕܘܪܓܬܐ „Concubine“. Hier ist von der Prostitution im Dienste der Gottheit die Rede, und eine solche Anspielung passt recht gut in den Zusammenhang. Auch dem חית ידך, um dessen Erklärung viel gestritten ist, lege ich eine obscöne Bedeutung zu Grunde, worauf bereits Du. hinweist. Dass יד in V. 8 „Geschlechtsteil“ bedeute, vermutete schon Döderlein; im Avesta ist „Hand“ Euphemismus dafür, und man verglich arab. ودى „veretrum protendere“ (Gesen. Der Proph. Jes. III, S. 220). Die Verbindung mit *wadā* ist nicht wahrscheinlich, aber solche Euphemismen sind in vielen Sprachen sehr gewöhnlich (vgl. Grimm, Dtsch. WB. IV Bd. 1. Abt. Kol. 42).

da jene mit diesen augenscheinlich als zu einer Gemeinschaft gehörig gedacht werden, sind sie ebenfalls innerhalb Israels zu suchen. Ob unter ihnen mit Che. (S. 339) „watchmen, i. e. the members of the three leading classes, princes, priests and prophets (cf. Zeph 3 3 4)“ zu verstehen sind, ist nicht ganz sicher, aber höchst wahrscheinlich. Mit ihnen zusammen hängt

2) die Lügenbrut, da ihr direkt im Anschlusse an jene eine Strafpredigt gehalten wird. Aber sie werden doch durch das ואתם קרבו הנה von jenen geschieden, wie sie überhaupt, soweit man auf den einfachen Sinn des Wortes sieht, eine feste, geschlossene Masse bilden müssen. Wer sind diese Leute? Früher, als man dies Stück für vorexilisch hielt — so Ewald: aus der Zeit Manasse's —, sah man hierin die abgöttischen Teile des Volks, die ihre alten Gebräuche der Naturreligion fortübten und auch manches aus den kanaanitischen Kulten angenommen hatten; und von diesem Standpunkte aus hatte man recht. Doch seitdem der nachexilische Ursprung von 56—66 nachgewiesen ist, muss man die Frage von einem anderen Gesichtspunkte aus betrachten. Du. erkannte in der abtrünnigen Menge die Samaritaner. In der That ist das die einfachste Lösung. Alle Züge treffen auf dies Volk, das noch immer seit alter Zeit den alten Jahwedienst auf Bergen und Höhen, unter Bäumen und in Thälern ausübte, das aber zugleich von den eingewanderten syrischen und anderen Kolonisten manche Bestandteile fremder Kulte übernommen hatte (vgl. 2 Reg 17 41). Darum können sie eine Bastardbrut heissen, darum kann gesagt werden, sie hätten Jahwe vergessen, und sie können nach der Meinung unseres Schriftstellers deshalb bestraft werden. Der Erklärung Du.'s stimmten denn auch Che. und Me. zu. Kost. und Gressm. bestreiten sie, ersterer, wie es mir scheint, weil er sonst wegen seiner bekannten Hypothese inbetreff der Gola unter Cyrus in Schwierigkeiten gerät. Doch es dürfte nicht schwer sein,

die Gegengründe zu widerlegen. Kost. behauptet, es müssten hierunter die Israeliten als Ganzes gemeint sein, was er zunächst daraus folgert, dass auch Ez 16 und Jer 2 — Stücke, die dem Verfasser von 57 sicher zum Vorbilde gedient haben — sich an das ganze Volk Israel richten; er meint, unser Schriftsteller könne jene Kapp. nicht so missverstanden haben. Das braucht er auch gar nicht. Sollte nicht ein Schriftsteller unter veränderter Sachlage, wo es galt ähnliche Missstände bei anderen Personen zu rügen, sich an ältere Vorbilder anlehnen können? In der Sache war doch viel Ähnlichkeit vorhanden, zumal ja die Samaritaner gewissermassen das alte Israel fortsetzen. Ferner wollen Kost. und Gressm. aus der Anrede in der 2. Pers. Sg. fem. auf die jüdische Gemeinde schliessen; mit demselben Rechte, vielleicht hier mit noch grösserem, kann man das auf die samaritanische Gemeinde beziehen. Wenn Kost. S. 614 weiter anführt: Zij zijn een volk, dat weet onder Jahwe's gezag te staan, maar ontrouw werd, omdat Jahwe werkeloos bleef en zijne oogen sloot (57 11 b); zij hebben aan Jahve niet gedacht (57 11 a) — wat ze dus hadden moeten doen; vreezen niet voor zijne strafgerichten — waarvoor ze dus moesten vreezen; zij zullen tevergeefs tot Jahwe om hulp roepen (57 13 a) — wat zo dus in normale omstandigheden niet tevergeefs zouden doen — dies alles gilt durchaus von den Samaritanern, V. 11 passt ebenso ungezwungen auf sie wie auf die jüdische Gemeinde (gegen Gressm. S. 8). Ihnen würde auch nach der Ansicht, die in 56/57 ausgesprochen ist, durchaus nicht die Hülfe Jahwes versagt bleiben, falls sie eben nur den richtigen Jahwedienst ausüben wollten. Auch mit einem blossen ואתם konnte der Verf. ruhig auf die selbständige samaritanische Gemeinde übergehen, da erstlich zu seiner Zeit jedermann wissen musste, wer gemeint sei, und zweitens die Samaritaner ja auch mit den vorher besprochenen jüdischen Vornehmen teilweise gemeinsame Sache gemacht hatten. Ich verweile

absichtlich so lange bei dieser Frage; sie wird uns Kap. 65. 66 wieder begegnen, wo auch das letzte Argument von Kost. und Gressm. (angelehnt an das Bild der Weintraube 65 8) besprochen werden wird.

Mit 13 b—21 tritt die dritte Gruppe der hier besprochenen Leute auf: die der Frommen. Du. hält diese Verse für eine Fortsetzung der vorigen, m. E. mit Recht. Che. und Kost. trennen sie als besonderes Stück ab und weisen sie einem besonderen Autor zu, ersterer aus dem Grunde, weil die Verheissung nicht zur Drohung passe, letzterer weil er beide Male unter den Angeredeten das ganze Volk versteht, was ja dann allerdings nicht von einem Schriftsteller in einem Zuge geschrieben sein kann. Das ist auch der Grund, weshalb Gressm. beide Abschnitte scheidet, ohne jedoch einen besonderen Autor zu konstatieren. Es sind freilich oft im AT nicht zusammengehörige Stücke vereinigt; doch da geben sie sich meist in unzweideutiger Weise als solche kund. Wo aber wie hier augenscheinlich eine Verknüpfung beabsichtigt ist und sie auch gar keine Schwierigkeiten bereitet, da muss man schon ganz gewichtige Gründe haben, um eine solche Verknüpfung lediglich auf den Redaktor zu schieben. Die Frommen werden hier in Gegensatz zu den götzendienerischen Feinden gesetzt; sie sind auch schon vorher erwähnt, denn V. 4 können mit dem מי in על־מי תתענגו nur sie gemeint sein. Und das Ende (V. 20. 21) kehrt deutlich noch einmal zu den Frevlern zurück, so dass in der That 56 9—57 11 ein fortschreitendes Ganze bilden. Kost. muss freilich folgerichtig V. 20. 21 streichen.

Können wir nun die Zeit, in die dieser Abschnitt fallen muss, näher bestimmen? Du. stellt fest, diese Kapitel fielen wie der ganze Trtjes in die Zeit Ezra's. Che. meint, 56 9—57 13 a sei „by a friend of reform at Jerusalem“ geschrieben vor Ezra und der Einführung des P, also nach ihm gegen 432. Kap. 57 13 b—21 ist nach ihm einem andern Autor zuzuweisen, der den Dtjes nachahmt, aber inferioren

Geistes ist; V. 20 גדש (wie er statt גרש verbessert) und רפש führt vielleicht für diese Perikope in die Zeit nach Ezr. und Neh. Kost. äussert sich über die Zeit nicht näher, er stimmt Che. in der Trennung bei 13a/b zu und will nachweisen, dass in beiden Teilen dieselben Leute gemeint seien. Nach ihnen wie nach Gressm.'s Beweis ist nachexil. Abfassung sicher. Ich glaube, wir brauchen, nachdem Du. den Weg gewiesen und Me. die Ereignisse der Zeit unwiderleglich klar dargelegt hat, daraus nur die Konsequenzen zu ziehen. Eine Zeit, in der die jüdische Gemeinde aufs stärkste gegen die Samaritaner erbittert war und wo die Frommen in ihrem Elend des Trostes bedurften, kann nur die Zeit bald nach der durch die Samaritaner veranlassten Einstellung des Mauerbaues Ezra's sein (also ca. 457). Dafür werden sich in den folgenden Kapiteln immer neue Instanzen ergeben. Hier sei nur noch betont, dass die Invektiven gegen die Samaritaner eine direkte Antwort auf deren Vorgehen gegen Ezra und die jüdische Gemeinde sind (vgl. schon Me. S. 126), dass aber damit immer auch eine Anrede an das eigene Volk gegeben ist, da dieses dem Autor doch am nächsten steht. Wenn er einerseits den Feinden des Volkes das Gericht androht und ihren ganzen Götzendienst ihnen vorhält, so musste er sich auf der andern Seite auch um das Volk selbst kümmern; denn dies befand sich jetzt nach der Einstellung des Mauerbaues in sehr trauriger Lage und musste sich von seinem Gotte verlassen fühlen. Darum tröstet derselbe Mann, der den Feinden droht, zugleich seine Volksgenossen und eröffnet ihnen eine herrliche Zukunft, die nach dem Gesetze der Reaktion um so prächtiger ausgemalt wird, je elender die augenblickliche Lage ist. Ich glaube, es beruht auf einer Verkennung des Sachverhalts, wenn man bei solchen Stücken wie 57. 59 (ähnliches 65. 66) immer gleich auf verschiedene Autoren schliesst.

Kap. 58.

Das Kapitel beginnt mit einer Aufforderung an den Propheten, dem Volke mit lauter Stimme seine Sünden kundzuthun (V. 1). Zwar trägt das Volk nach Jahwe Verlangen und glaubt seine Forderungen zu erfüllen (2), es fragt: למה צמנו ולא ראית ענינו נפשנו ולא תדע (3); aber das ist noch lange nicht die rechte Gottesverehrung. Wenn man an Fasttagen Geschäfte macht und die Arbeiter drängt (3) und zu Zank und Streit fastet (4), wenn man darin die Hauptsache sieht, einer Binse gleich den Kopf hängen zu lassen, so ist das kein Fasten, an dem Jahwe Wohlgefallen hat (5). Vielmehr soll man ungerechte Fesseln abnehmen, Nackte kleiden, Hungrige speisen, Irrende ins Haus aufnehmen (6. 7). Dann wird auch das Heil gleich der Morgenröte hervorbrechen (8); Jahwe wird dann sein Volk erhören (9a) und wenn thatsächlich die Missbräuche abgeschafft sind (9b 10a), so wird er alle gegenwärtige Not aufhören und ins Gegenteil umschlagen lassen (10b ff.). Die augenblickliche Finsternis wird zu hellem Lichte werden, ausgedörrte Gegenden werden einem wohlbewässerten Garten gleichen (11); die Trümmer der Vorzeit werden neu gebaut und die uralten Grundmauern werden wieder aufgerichtet (12a). Das Volk wird heissen גדר פרץ משובב נתיבות לשבת (12b). Aber, das wird noch einmal ausdrücklich betont, der Sabbath muss in rechter Weise gehalten werden, keine Geschäfte dürfen an ihm gemacht werden (13), wenn diese Heilszeit eintreten soll (14)[1].

Die Zeitverhältnisse liegen also folgendermassen: Das Volk befindet sich augenscheinlich in Not und wundert sich,

---

[1] Du. und Che. halten V. 13. 14 für einen späteren Zusatz, so schon Koppe (Lowth's Isa. 4. S. 104. 105: „späterer Zusatz . . . . ., der dem alten Jesaianischen Orakel zur Empfehlung der Feyer des Sabbathes angereiht worden“). Ich würde an und für sich nichts dagegen haben, da 58 1—12 schon genügen; doch sehe ich auch keinen zwingenden Grund zur Ausscheidung.

dass trotz allen Fastens und Betens — so ist das קרבת אלהים höchst wahrscheinlich mit CHE. aufzufassen (vgl. die sehr lehrreiche Anmerkung Intr. S. 325) — Jahwe das Heil nicht schafft. Da muss doch ein Grund vorliegen; der kann, wie wir schon sahen, nur in den Sünden des Volks beruhen, die also immer noch vorhanden sein müssen. Wenn Mal 1 7 die Sünde in das Darbringen fehlerhafter Opferthiere verlegt, so sieht unser Verf. sie in falschem Fasten und mangelhafter Sabbath-Heiligung. Daneben finden sich auch tiefere ethische Gedanken: man soll barmherzig und mildthätig sein. Das würde wohl kaum so hervorgehoben werden, wenn nicht teilweise das Gegenteil im Schwange wäre (vgl. 56 9—57 2). Das Kultische darf aber dadurch nicht in den Hintergrund gedrängt werden. Aus diesen Gründen ist das Land öde, liegen die Trümmer der Vorzeit da und sind die Grundmauern zerrissen. Es liegt also am nächsten, dass das Volk sich in Palästina befindet.

Auch dies Kapitel lässt sich am besten aus der Zeit nach dem Einstellen des Mauerbaues erklären. CHE. nimmt etwa 450—444 an; ich würde nichts dagegen einwenden, nur dass ich mit ME. die Zeitgeschichte anders betrachte. Überhaupt muss ich für die Entstehung der einzelnen Teile des Trtjes die Zeit von 457—446 offen lassen, wenn ich auch die direkten Polemiken gegen die Samaritaner am liebsten gleich an den Anfang setze. Kap. 58 kann gern etwas später sein. Jedenfalls führt uns das „Aufrichten der Grundmauern" und das „Vermauern der Risse" in die Zeit nach dem verunglückten Mauerbau. GRESSM. (S. 13) zweifelt, ob dieser Vers wörtlich zu nehmen sei; ich nehme dies mit Rücksicht auf die andern Kapitel doch als sicher an. Auch die andern Einzelheiten stimmen ganz gut damit überein, und es ist von vorn herein wahrscheinlich, dass der Prophet von 57 13b—21, der das Volk in der Not tröstet, auch nach den Ursachen dieser Not forscht und sie hervorhebt. Freilich macht der Anfang den Eindruck einer etwas früheren

Zeit, etwa derselben wie Mal.; auch fällt es auf, dass trotz der Massregeln Ezra's, die er gleich 458 getroffen hat, die Missstände weiterbestehen sollten. Doch ebenso wie bei der Rückkehr Nehemia's 432 alle alten Sünden wieder aufgelebt waren (Neh. 13), obgleich man sich doch am 24. Tišri 445 feierlichst auf das Gesetz verpflichtet hatte, so kann gegen 450 das Aussehen der Gemeinde wieder ähnlich gewesen sein wie vor 458; die Macht Ezra's war ja durch die Samaritaner gebrochen.

Den „Appendix" 58 13 14 setzt Che. bald nach 432 an und schreibt ihn vielleicht demselben Autor wie 56 1—8 zu. Ich sagte schon, dass ich keine Notwendigkeit für die Trennung der beiden Verse sehe.

Kap. 59.

V. 1—15a ist eine Strafpredigt gegen die gottlosen Israeliten, aber in viel stärkerem Tone als 58, untermischt mit Klagen über das Ausbleiben des Heils und mit einem Bekenntnisse der eigenen Schuld. Zuerst wird gesagt, dass Jahwe's Macht nicht zu gering ist, um zu helfen, sondern dass die Sünden der Juden die Scheidung zwischen Jahwe und ihnen herbeigeführt hätten (V. 1. 2). Und dieser Sünden sind gar viele. Die Hände sind mit Blut befleckt, Lippen und Zunge reden frevelhafte Lügen, keiner redet die Wahrheit (3. 4). Dann folgt 5—8 ein Vergleich mit Natterneiern und Spinngeweben; dieser Abschnitt wird von Du. und Che. als späterer Einschub betrachtet, und ich möchte ihnen darin unumwunden Recht geben. Er stört den Zusammenhang und steht ausserhalb der sonstigen Gedanken. V. 9 fährt dann fort, dass darum das Heil ausbleibe und man in finsterer Not umhertappen müsse; das wird V. 10. 11 näher ausgeführt. Und das Volk, zu dem der Sprecher sich hier rechnet, sieht seine Sünde auch ein und bekennt sie vor Jahwe (12—15a).

59 15b—21 (wenn 21 noch dazu gehört) macht dann allerdings einen ganz anderen Eindruck. Hier wird in Form einer Vision ausgeführt, wie Jahwe gesehen, dass kein מפגיע dagewesen sei, wie er erstaunt gewesen und darauf mit eigenem Arme und durch seine eigene צדקה seinen Freunden Hilfe geschafft, aber Vergeltung und Rache an seinen Feinden und Widersachern geübt habe (15b—18). Daran knüpft sich die Verheissung, dass man nunmehr Jahwe's Namen in allen Ländern fürchten, dass er wie ein eingeengter Strom einher brausen werde (19. 20).

V. 21: „Und dies ist mein Bund mit ihnen, spricht Jahwe: Mein Geist, der auf dir [ruht], und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt, sollen nicht aus deinem Munde weichen, noch aus dem Munde deiner Nachkommen, noch aus dem Munde der Nachkommen deiner Nachkommen, spricht Jahwe, von jetzt an bis in Ewigkeit“ ist wahrscheinlich aus anderem Zusammenhange hierher geraten. Du. zweifelt ihn stark an, Che. hält ihn für einen Zusatz.

Die Zeitlage in V. 1—15a ist der in Kap. 58 ähnlich. Das Volk harrt jetzt noch sehnsüchtiger auf das Heil, das sich gar nicht blicken lässt; die Sünder haben die Oberhand gewonnen, und gegen sie, nicht gegen das ganze Volk sind die Strafworte V. 1—4 gerichtet. Aber der Prophet und seine Freunde fühlen sich als die Volksgenossen dieser Sünder, ja sie fühlen sich auch selbst schuldig. Dabei ist jedoch zu beachten, dass V. 11 zwar רבו פשעינו, ferner חטאותינו und עונתינו steht, wo von der Sünde allgemein gesprochen wird; dass aber V. 12 die einzelnen Sünden wie כחש ביהוה, דבר־עשק u. s. w. nicht mehr auf den Sprecher selbst bezogen werden. Dies sind die Sünden der Gottlosen in Israel; nur auf solche können, wie Du., Me. (l. c. 122) u. Kost. auch annehmen, diese Ausführungen gehen. Che. glaubt dagegen, auch hier die Samaritaner finden zu können. Mit dieser Ansicht steht er wohl allein da; und es wird schwer fallen, irgend welche Punkte in diesem Kap. zu finden, die darauf deuten.

Jedoch darin hat CHE. durchaus recht, wenn er sagt, man dürfe Kap. 59 1—15a zeitlich nicht zu weit von Kap. 58 abrücken; ebenso GRESSM. S. 14: „Beide Kapitel werden wohl ungefähr zur selben Zeit geschrieben sein". Da wir nun gefunden haben, dass 58 sehr wahrscheinlich zwischen 457 und 450 anzusetzen ist, werden wir für 59 1—15a dieselbe Zeit anzunehmen haben. Und in der That passt es dort sehr gut hin; wir gewinnen wieder einen Blick mehr in die uns sonst so wenig bekannten 12 Jahre zwischen Ezra und Nehemia. Wahrscheinlich waren die Hoffnungen der Gola, als Ezra mit seiner Karawane angekommen und der Mauerbau begonnen war, wieder sehr hoch gespannt worden[1]. Man harrte auf Licht (9), auf Recht und Heil (11) — aber es kam nicht. Durch das Verbot des Mauerbaues wurden alle Hoffnungen getäuscht; Ezra's Stellung hatte ihren Halt verloren, und die alte Not wird wieder begonnen haben. Auch die Gottlosen in der Gemeinde haben wohl wieder ihr Haupt erhoben und ziehen das Volk nach sich. Darum bleibt die Rettung aus, es scheint wieder eine Scheidewand zwischen Jahwe und den Juden gezogen zu sein (2). An sich wäre es nicht unmöglich, diesen Abschnitt auf die Zeit nach 538 zu beziehen, da wir dort eine ganz ähnliche Lage vorauszusetzen haben (s. unten S. 38). Wir haben keine sicheren Anhaltepunkte für die Entscheidung; jedoch die enge Zusammenstellung mit Kap. 58, das wegen seiner Beziehungen zum Wiederaufbau der Mauern zeitlich eher zu bestimmen ist, und die innere Verwandtschaft beider Kapp. werden uns nicht fehlgehen lassen, wenn wir diesen Abschnitt gleichfalls in jener Zeit entstanden denken. Dadurch wird dann auch die Einheit des Schriftstellers gewahrt.

V. 15b—20 sind in anderer Absicht geschrieben und werden darum hier besonders behandelt. DU. will hier unter

[1] Auf die Erwartungen vor der Ankunft geht vielleicht 56 1: Denn mein Heil ist nahe daran, herbeizukommen, und meine Gerechtigkeit, sich zu offenbaren.

den Feinden und Widersachern Jahwe's (V. 18) wieder die Gottlosen innerhalb der Gemeinde verstehen. Che. nimmt die äusseren Feinde hinzu, und Kost. sieht hier allein die letzteren. Das scheint auch mir auf alle Fälle die natürlichste Erklärung zu sein. Namentlich fordert es V. 19, wo die Völker vom Westen bis Osten Jahwe's Namen und Ehre fürchten sollen. Ich freue mich, hier wieder mit Gressm., der ganz derselben Ansicht ist, zusammen zu treffen. Diese Perikope nun demselben Autor und derselben Zeit wie die vorige zuzuschreiben, daran hindert uns nichts; Che. setzt sie freilich wieder ins Jahr 432. In jener Zeit der Not der Gola 457 haben natürlich ihre Feinde triumphiert, wie sie schon vorher immer der jüdischen Kolonie Schwierigkeiten gemacht haben werden. Ihnen wird jetzt insgesamt das Gericht verkündigt, nicht bloss den Samaritanern allein. Zu besprechen ist noch V. 16: „Und es sah Jahwe, dass keiner da war, und er erstaunte, dass kein מפגיע da war: da half ihm sein Arm und seine Gerechtigkeit, sie stützte ihn". Worauf bezieht sich das, und wer ist der מפגיע? Du. sieht darin einen Mann, der den Sünden steuert, der die Rechtszustände reformiert. So musste er denken, wenn er Kap. 59 als in einem Zuge geschrieben ansah. Dass das nicht möglich ist, haben Che. u. Kost. erwiesen. Letzterer will den Ausdruck מפגיע (S. 605 u.) vielleicht auf Rechnung des Redactors setzen, der die beiden Stücke vereinigte und auch den Übergang 15b geschrieben habe. Hält man aber מפגיע hier fest und vergleicht die Parallelstelle 63 1—6, so muss es hier die allgemeine Bedeutung haben, die auch von Ryssel in Kautzsch's Übersetzung angenommen ist: einer, der ins Mittel tritt. Und das kann nach dem ganzen Zusammenhange nur einer sein, der helfend ins Mittel tritt (vgl. 63 5 עזר und סומך; auch hier der Gegensatz: Jahwe half sich selber schon ohne Helfer). Über den Helfer, an den hier gedacht werden kann, sei es mir gestattet, eine Vermutung auszusprechen. Schon öfters ist diese Stelle

wie 63 1—6 mit der Rolle des Cyrus im Dtjes in Parallele gesetzt; vgl. auch Gressm. S. 15. Wäre es nun unmöglich, dass unser Autor, der sonst Dtjes in so vielen Stücken nachahmt, hier auch an den Regenten des Perserreiches gedacht haben sollte? Und das wäre Artaxerxes. Früher hatte Jahwe in Cyrus einen Diener gefunden, der den Juden die Freiheit brachte, jetzt hat Artaxerxes, als er der Klageschrift des Rechum willfahrtete, sich nicht als einen solchen gezeigt. Der Herrscher des grossen Reiches, der die Macht über die Völker hatte, wäre (wie Cyrus) verpflichtet gewesen — nach Meinung des Schriftstellers — den Juden, nicht den Feinden derselben (Samaritanern und Genossen) beizustehen, ja er hätte die Völker um der Juden willen züchtigen sollen. Dass er das nicht gethan, darüber wundert sich Jahwe, darüber klagt zugleich auch unser Autor. Aber das Volk braucht nicht zu verzagen: Jahwe kann auch allein, ohne Hilfe, durch seinen eigenen starken Arm Rettung schaffen, die Völker vernichten. Also stände auch dies Stück in engstem, direktem Zusammenhange mit der Zeit um 457.

Kap. 60.

Dieses Kapitel ist ein Lied auf die herrliche Zukunft Jerusalems. V. 1 beginnt: „Auf, werde licht, denn es kommt dein Licht, und Jahwe's Herrlichkeit strahlt auf über dir!“ Zwar bedeckt jetzt noch Finsternis und Dunkel die Erde; aber bald wird alles hell sein, die Völker und ihre Könige werden zum aufglänzenden Sterne Zions hin wallen (2. 3), Zions Söhne, die überall hin zerstreut waren, werden nun zurückkehren (4). Der Reichtum des Meeres, die Schätze der Länder, von Midian, Epha und Saba, werden zum Tempel Jahwe's zusammenströmen (5. 6). Damit würdige, reichliche Opfer dargebracht werden können, sollen alle Herden Kedars und die Widder der Nabatäer sich versammeln (7). Die Taršiš-Schiffe bringen die Juden der Diaspora mit Silber

und Gold (8. 9). Vor allen aber sollen die Fremdlinge Jerusalems Mauern, die Jahwe im Grimme zerschlagen hat — denn so ist 10b doch wohl zu verstehen — wieder aufbauen, und Könige werden den Juden dienen (שׁרת); denn nunmehr wird Jahwe sich Jerusalems erbarmen (10). Die Thore Jerusalems werden immer offen stehen, um nur die Masse der Fremden und ihrer Schätze aufnehmen zu können (11). Die Bedrücker der Juden sollen gebückt herbeikommen, und Jerusalem soll עיר י״י ציון קדוש ישראל heissen (14). Jetzt ist Zion zwar verlassen und verhasst bei den Völkern, aber diese werden später dafür herhalten müssen, denn die Juden werden „die Milch der Völker saugen“ (15. 16). All das jetzige Elend, Gewaltthat, Zerstörung und Verheerung, soll aufhören, die Mauern Jerusalems sollen ישועה heissen und die Thore תהלה. Mit V. 19 geht die Schilderung schon ins Apokalyptische über: Sonne und Mond, das natürliche Licht, werden nicht mehr sein, sondern Jahwe wird ein immerwährendes Licht sein. Jedenfalls sind dann die Tage der Trauer zu Ende (20b).

Gleich zu Anfang heisst es, dass jetzt noch Finsternis herrscht, und durch das ganze Lied hindurch kann man überall für die Zeitlage, in der es entstanden ist, aus den Verkündigungen auf ihren Gegensatz schliessen; mehrere Male wird das auch angedeutet: die Mauern liegen darnieder (10), Fremde bedrücken und verlästern die Stadt (14), Gewaltthat und Vernichtung herrscht im Lande (18), und es ist עזובה und שנואה. Die Opfer sind wohl nicht allzu prächtig (7), und der Tempel bedarf noch der Verherrlichung durch ברוש תדהר ותאשור (13). Die Hauptsache für uns ist, dass das Volk im Lande ist, der Tempel besteht und die Mauern vernichtet sind.

Che. und Kost. äussern nichts Näheres über die Zeit. Ich meine, auch dies Kapitel passt am besten in die bereits für die ersten Kapitel des Trtjes festgelegte Zeit. Mit Recht konnte damals Jerusalem den Beinamen

עזובה tragen. Nachdem die Samaritaner die Mauern zerstört haben, sollen sie gerade[1], das ist der glühende Wunsch unseres Autors, sie wieder aufbauen. Sollten vielleicht auch die Schafe Kedars und die Widder Nebajoths deshalb auf den Altar Jahwe's kommen, weil גשם, der Araber[2], zusammen mit den Samaritanern die Juden verhöhnt hatte? Es ist zu erwarten, dass ein Schriftsteller dieser Zeit, der sich mit all den brennenden Fragen der Gegenwart beschäftigt und schon mehrere Male Gelegenheit nimmt, im Anschlusse an Drohungen gegen die Feinde, den unterdrückten Volksgenossen zum Troste, Verheissungen Jahwe's zu verkünden, nun auch einmal in einem grösseren Abschnitte die Zukunft seiner geliebten Stadt schildert, sich und den Volksgenossen zur Erquickung. Gegen die Datierung des Kapitels um 457 spricht nichts, manches dafür. Es fragt sich nur, ob man es näher an 457 oder 446 heran rücken will; es dürfte gegen 450 verfasst sein.

Kap. 61. 62.

bilden eine ziemlich enge Einheit und schliessen an 60 gut an. 61 1 beginnt der Prophet mit der Verkündigung seiner Botschaft, die ihm von Jahwe zu teil geworden: er soll „den Elenden frohe Botschaft bringen, die gebrochenen Herzen verbinden, den Gefangenen Freiheit zurufen und den Gebundenen Erlösung“[3]; er soll ausrufen ein שנת־רצון לי״י und zugleich — das ist bezeichnend — einen יום נקם לאלהינו (2). Die Trauernden Zions sollen in herrlicher Weise getröstet werden, uralte Ruinen, verödete Städte sollen wieder aufgebaut werden (3. 4). Dann, in dieser herrlichen Zeit, wird

---

[1] Sie sind also besonders mit den בני־נכר (10) gemeint; ebenso werden sie auch 56 1–8 darunter gefasst.

[2] Auch als arabischer Name bekannt; vgl. z. B. Lyall, Muʿallaqât 108, Z. 1 und die جشميون Ibn Chordadhbeh 189, 18.

[3] So ist פקחקח doch wohl am besten zu übersetzen, zumal da es im Gegensatze zu אסורים steht.

das heilige Volk nicht mehr nötig haben, sich um die Sorgen des täglichen Lebens zu kümmern — Fremde sollen die Herden weiden, Acker und Weinberg bestellen — vielmehr wird es zu lauter כהני־י״י werden und sich also nur dem Kultus widmen (5. 6). So wird denn dies Volk, dem Jahwe, der Freund der Gerechtigkeit, aber Feind des Unrechts, den wohlverdienten Lohn giebt, unter den Völkern als ein זרע ברך י״י dastehen (8. 9), Jahwe wird ihnen Gerechtigkeit und Ruhm vor den Völkern sprossen lassen (11. V. 10 gehört nicht in diesen Zusammenhang, vgl. Du. z. St.).

Diese Botschaft will der Prophet nicht verschweigen um seines geliebten Zions willen, bis dass יצא כנגה צדקה (62 1)[1]. Einer wunderbaren Zukunft geht Zion entgegen. Es wird עטרת תפארת in der Hand Jahwes sein, alle Völker und Könige werden seine Herrlichkeit schauen; es wird nicht mehr עזובה, sondern חפצי־בה, das Land wird nicht mehr שממה, sondern בעולה heissen (2—4). Letzterer Name ist gewählt, weil sich die Kinder des Landes, die jetzt in der Fremde[2] weilen, dem Lande vermählen werden; Jahwe wird sich über sein Land und Volk freuen wie ein Bräutigam über seine Braut (5). Auf die Mauern werden Wächter gestellt werden, die Jahwe keine Ruhe lassen, bis dass er Jerusalem zu seiner vollen Herrlichkeit verhilft (6. 7). Denn das hat Jahwe geschworen, dass bald nicht mehr die Fremden das von den Juden mühsam Erarbeitete an Korn und Wein verzehren sollen; vielmehr sollen es die, welche es einernten, auch selbst geniessen (8. 9). Der Abschnitt schliesst mit dem triumphierenden Ausruf: „Zieht, zieht durch die Thore, ebnet des Volkes Weg, bahnt, bahnt die

---

[1] Am besten fasst man mit Du. das „ich“ dieses Verses als vom Propheten gesagt; vielfach wird es auch von Jahve verstanden. Aber der Vers steht in engem Zusammenhange mit K. 61, wo der Prophet immer redet, und 2–4 wird Jahwe in 3. Pers. eingeführt.

[2] Auch nach Ezra’s Rückkehr lagen noch grosse Strecken judäischen Landes brach und waren ohne Bewohner; schon damals werden viele Juden in der Diaspora gelebt haben.

Bahn, befreit sie von Steinen, erhebt ein Panier über die Völker!" (11. Du.). Das ist die Weissagung Jahwes, dass Zions Heil kommen wird, dass das Volk der Stadt עם־הקדש und sie selbst דרושה עיר לא נעזבה heissen soll (12).

Diese beiden Kapp. (mit 60 zusammen) erinnern im ganzen Trtjes noch am ehesten an Dtjes, und so war denn auch 60—62 das Einzige, was man bei genauer Kritik (so Stade) letzterem noch zuschreiben konnte. Dass aber die Gemeinde bereits in Palästina wohnen muss, ist fast in jeder Zeile zu lesen; namentlich 62 8. 9 setzen dies unweigerlich voraus, da die Bewohner sich abmühen, Getreide und Wein einzuernten, ihnen aber das sauer Erworbene von den Fremden wieder abgenommen wird. Auch die heiligen Vorhöfe können wohl nur vom bestehenden Tempel verstanden werden. 61 5 ferner (wo die Fremden das Vieh hüten und den Acker bebauen sollen) ist ein Rückschlag auf Misshandlungen seitens dieser Fremden, gerade so wie 60 10 die בני־נכר Zions Mauern aufbauen sollen. Und die Wächter auf den Mauern (62 6), mögen sie nun „interceding angels" oder „interceding prophets" sein, deuten doch auf eine Zeit, in der die Mauern bedroht waren und geschützt werden mussten. Das führt uns m. E. wieder in die Zeit um 457. Dahin passt vor allem auch 61 5. 6. Hier wird gesagt, die Juden sollten alle Priester Jahwes heissen (vgl. 62 12 עם־הקדש); das setzt eine strenge kultische Richtung voraus. Ich möchte diese Worte als eine Vorbereitung auf das Gesetzbuch Ezra's auffassen. Dieses Buch, aus Babylonien stammend, berücksichtigte gar nicht die Forderungen des praktischen Lebens; es konnten Bedenken laut werden, die fragen mussten, wie man denn bei alle den religiösen Pflichten den unumgänglichen Pflichten des täglichen Lebens genügen könne. Dem wird hier geantwortet: darum braucht ihr euch dann nicht mehr zu kümmern, die Fremden werden alle Arbeit für euch thun; ihr könnt Priester Jahwe's sein, ihr seid heilig, darum müssen die Fremden euch dienen (60 11b

שרת; mit Recht betont CHE. dies S. 342 Anm. 1; ich möchte dazu hinzufügen, dass nicht bloss im Bauen, sondern überhaupt in allem die Heiden משרתים des „heiligen Volkes" werden sollen). Ich will nicht behaupten, dass hier schon das Gesetz Ezra's allgemein bekannt gewesen sein sollte; doch deuten die beiden Verse darauf hin, dass es jedenfalls in Vorbereitung war. Hiernach muss allerdings unser Tritojesaia aus Kreisen stammen, die dem Ezra nahe standen, und das zeigt sich auch überall, da er doch an der Erneuerung des Volkes und an dem Missgeschicke, das bei diesem Versuche die Juden traf, innigsten Anteil nimmt; seine gesetzlichen Tendenzen beweist er auch durch Bekanntschaft mit dem Deuteronomium (s. oben S. 5 f.).

Kap. 63 1—6.

hebt sich deutlich als ein eigenes kleines Stück von dem Kontexte ab; es ist ein Dialog zwischen Jahwe und einem Manne, dem er auf seinem Wege begegnet. Dieser fragt: „Wer ist's, der von Edom herkommt, seine Kleider hochrot, von Bosra?" (1a). Und Jahwe antwortet: „Ich bin's, der Gerechtigkeit verheisst, der Macht hat zu erretten"[1] (1b). Wieder die Frage: „Warum ist rot dein Gewand, und sind deine Kleider wie die eines Keltertreters?" (2). Darauf sagt Jahwe, er habe allein die Kelter getreten, er habe die Völker in seinem Zorne niedergetreten, dass ihr Blut an sein Gewand gespritzt sei (3). Für die Vollendung dieses Rachetages, der zugleich ein שנת גאולי ist (4), hatte Jahwe sich nach einem Helfer umgesehen, aber keinen gefunden, so hat denn sein Arm und sein Grimm ihm geholfen, dass er die Völker zerschmetterte und ihren Saft zu Boden rinnen liess (5. 6).

Es ist hier entweder anzunehmen, dass Edom eine

[1]) DU.'s Verbesserung רב צדקה מדבר להושיע hilft nicht viel; ich übersetze mit RYSSEL in KAUTZSCH's Übersetzung.

grosse Niederlage erlitten hat, oder dass die Edomiter gerade den Juden viel zu schaffen gemacht haben, weshalb ihnen ein schweres Gericht angedroht wird. Ich glaube, dass man beides zusammennehmen muss. Einen andern Ausweg hat Che., nämlich dass „Edom“ und „Bosra“ nicht wörtlich zu nehmen, sondern als konventioneller Ausdruck wie Jes. 34 aufzufassen sei. Dieser Zug mag dem Verf. mit vorgeschwebt haben, aber er ist nicht der hauptsächlichste.

Mehrfach ist bestritten worden, dass Edom und Bosra überhaupt ursprünglicher Text seien; vielmehr sei nach de Lag. מְאָדָם und מִבֹּצֵר zu lesen. Das wäre freilich ein sehr einfacher Ausweg; dadurch liesse sich dann leicht erklären, dass von V. 3 ab eigentlich nur von den Völkern überhaupt die Rede ist und dass sich Jahwe nach einem Helfer umsieht, was er bei einer Vernichtung des kleinen Edoms wohl nicht gethan hätte. Doch darf man die wichtigen Instanzen, die der Lesung de Lag.'s entgegenstehen, nicht übersehen. Auf sie hat Che. Intr. S. 348 mit Recht aufmerksam gemacht. 1) geht bei der Änderung das sicher beabsichtigte Wortspiel verloren; 2) wäre statt בֹּצֵר ein דֹּרֵךְ zu erwarten. In der That heisst בצר nur „Trauben pflücken“, ebenso syr. ܒܨܪ (das Barth freilich zu פֵּאֵר stellt). Gressm., der gleichfalls die Emendation abweist, fügt als drittes Gegenargument noch das ה in בצרה hinzu; das ist allerdings weniger beweiskräftig. Ferner war die Edomiterfrage bei den Juden des 5. Jahrhunderts von grosser Bedeutung, und unser Autor, der sich mit allen Dingen beschäftigt, die sein Volk betreffen, würde sicher, wenn diese Frage in seinen Bereich kam, zu ihr Stellung genommen haben.

Edom ist in jener Zeit von den nachdrängenden Nabatäern aus seinen alten Stammsitzen vertrieben und dann ins Negeb eingedrungen. Darauf beziehen sich Mal 1 und Obadja. Für diese Ereignisse ist ein bestimmtes Datum nicht festzulegen, sondern etwa das 5. Jahrh. anzunehmen. Dahin passt nun beides, was oben über die Voraussetzungen

unseres Abschnittes gesagt ist: einerseits hat Edom eine Niederlage erlitten, andererseits aber hat es das Negeb eingenommen und dadurch den Zorn und den Rachedurst der Juden hervorgerufen. An diese Ereignisse nun, die noch frisch in der Erinnerung sein müssen, knüpft der Verf. an, um das Gericht über die Völker zu verkünden; so haben wir auch das dritte Moment, das Che. hier findet, ohne dass wir darum die anderen auszuschliessen brauchten. Vielleicht denkt sich der Schriftsteller wirklich Edom als Stätte des künftigen Weltgerichts, doch das ist nicht sicher. Um die Zeit des Trtjes ist eine solche Prophezeiung, die den Völkern allgemeine Vernichtung androht, und dabei an kürzlich Geschehenes anknüpft, wohl verständlich. Den Samaritanern, seinen Hauptfeinden, ging es ja leider noch immer gut, von ihnen konnte er dergleichen noch nicht aussagen; aber er konnte ihnen das Beispiel Edoms vor Augen halten und drohen: „Seht, wie es denen ergangen ist, so wird euch und allen Heiden ergehen!“ In dem Helfer, den Jahwe sucht, können wir wieder Artaxerxes erblicken. Früher hatte Jahwe einen Helfer in Cyrus gefunden, im jetzigen Perserkönig fand er keinen. Darum wird er nun aber unbarmherzig alle Völker zerschmettern und niedertreten, nicht zu mindesten auch — das lesen wir zwischen den Zeilen — die Weltmacht der Perser; der Verf. darf das nur nicht aussprechen, ebensowenig wie z. B. Ezechiel von der Zerstörung des babylonischen Reiches, die er doch eigentlich für sein Zukunftsbild voraussetzt, in seiner Zeit reden darf.

Wir können also mit grösster Wahrscheinlichkeit unseren Abschnitt auch bald nach 458 ansetzen und müssen dann annehmen, dass der Kampf der Nabatäer gegen die Edomiter, für den das 5. Jahrh. frei gelassen wurde, gegen 460 stattgefunden habe. 63 1—6 gehört eng zusammen mit 59 15b ff., vgl. Che. S. 348. Besonders nahe Berührungen finden sich in folgenden Versen

59 16	63 5
וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפגיע ותושע לו זרעו וצדקתו היא סמכתהו:	ואביט ואין עזר ואשתומם ואין סומך ותושע לי זרעי וחמתי היא סמכתני:

Kap. 63 7—64 11.

„A liturgical thanksgiving, confession of sin and supplication, full of interesting peculiarities“ (Che. S. 349). Der Abschnitt preist zunächst die Ruhmesthaten Jahwes, seine „vielfältige Güte gegen das Haus Israels“, die er ihm in alter Zeit erwiesen hatte, als er das Volk aus Ägypten in Person[1] errettete (63 7—9). Aber das Volk fiel wieder von ihm ab und war widerspänstig; so wurde Jahwe ihm feind (10). Dann freilich dachten die Israeliten wieder an die herrliche Vorzeit, an die Rettung und Sendung Mosis und den wunderbaren Durchzug durchs Schilfmeer (11—14). Jetzt befindet sich die Gemeinde im grössten Elend; eine Klage aus der tiefsten Not heraus entringt sich der Brust unseres Verfassers: Jahwe möge doch darein schauen! Fern sind sein Eifer und seine Macht, und doch ist er ihr Vater (15. 16). Ja, der Verf. geht so weit, Jahwe bitter zu fragen, warum er denn das Herz der Juden verstocke und sie von seinem Wege abirren liesse (17) — das erinnert an Reden wie Mal 2 17 3 14 —. Jetzt, wo die Feinde das Heiligtum zertreten haben, steht das Volk da, als ob es überhaupt keinen Gott mehr hätte. Jahwe wird gebeten, er möchte doch den Himmel zerreissen und herniedersteigen, um seinem bis zum Äussersten bedrängten und betrübten Volke zu Hilfe zu kommen (63 19b—64 3). Freilich hilft Jahwe nur

---

[1] פנים bedeutet hier die göttliche Gnadengegenwart, Gott in Person. Es ist mit Du. nach den LXX zu lesen: לא ציר ו[לא] מלאך פניו הושיעם „kein Bote, noch Engel, er in Person rettete sie“, mit deutlicher Rückbeziehung auf Ex 33 14 (J), wo Jahwe verspricht, er wolle in Person (פני) das Volk retten. Syr. Hex. hat 63 9 statt פניו einfach ܐܠܐ ܡܪܝܐ (citiert nach ed. Mitteldorpff).

den Gerechten (4a), und die Juden waren ja alle in grosse Sünde versunken; so stellt es der Verf. hier dar und so bekennt er, zugleich wohl im Namen der ihm nahestehenden Kreise, vor Jahwe (4b—6). Aber die Juden sind doch Jahwe's Geschöpfe, seine Kinder; darum möge er, wenn sie auch sündhaft sind, ihr Elend ansehen (7. 8). Die „heiligen Städte“ liegen in Trümmern, Jerusalem ist eine Einöde und der herrliche Tempel, wo die Väter Jahwe lobpriesen, ist ein Feuerbrand geworden (9. 10). Zum Schlusse noch einmal eine dringende Bitte in Form der Frage: Kannst du darob an dich halten, schweigen und uns beugen bis zum Übermass? (11).

In diesem Abschnitte ist wohl die Schilderung der Not des Volkes so eingehend wie nirgends in Trtjes. Das Volk ist verzweifelt, es findet seinen Gott, der sich doch früher so mächtig erwies, nicht mehr; es wohnt in einem öden Lande, der herrliche Tempel ist verbrannt.

Über die Datierung sind verschiedene Ansichten aufgestellt. Ley. Histor. Erklärung des 2. Teiles des Jes., Marb. 93 setzt ihn etwa 524—22; Du. hält ihn für einen integrierenden Bestandteil des zur Zeit Ezra's lebenden Trtjes. Che. dagegen will eine ganz andere Abfassungszeit erweisen: er setzt 63 7—64 in die Zeit des Artaxerxes Ochos, also etwa um 350. Er zieht eine grosse Reihe von Psalmen an, die in der That mit einzelnen Zügen unserer Pericope Ähnlichkeit haben; wie freilich die Entlehnungen im einzelnen liegen und inwiefern sie überhaupt vorhanden sind, scheint mir noch nicht ganz klar zu sein. Vor allem beruft er sich auf Ps. 74. 79, die von Robertson Smith und nach ihm von Beer auf die Zeit des Ochos bezogen sind; aber diese Ansetzung ist, wie Kost. S. 608 mit vollem Rechte hervorhebt, nur eine Hypothese. Was wir über die Zeit des Ochos wissen, ist sehr wenig; von einer „Verbrennung“ des Tempels kann aber kaum die Rede sein, jedenfalls wäre sie nicht so vergessen worden. Kost. nimmt also mit Du.

für unseren Abschnitt die Zeit Ezra's in Anspruch. Beide heben hervor, dass das בית קדשנו ותפארתנו 64 10 der Salomonische Tempel sei, der ja längst in Flammen aufgegangen sei. Und wenn auch zur Zeit Ezra's lange der zweite Tempel bestand, so sei der doch nur armselig und klein gewesen, im Gegensatze zur תפארת des ersteren; so habe man auch zu Ezra's Zeiten noch ruhig sagen können: unser herrlicher Tempel liegt in Trümmern. Ich will das nicht durchaus ablehnen; aber mir scheint diese Annahme doch sehr bedenklich.

Gressm.'s Ansicht trifft hier vollständig mit der meinigen zusammen. Ich verweise auf seine Schrift S. 21—23, gebe aber doch zugleich kurz meine vor ihm geschriebenen Ausführungen; sie mögen auch von meiner Seite aus das gemeinsame Resultat begründen.

Mir erklärt sich, wie ihm, 63 7—64 am natürlichsten aus der Zeit 538—520. Nach der Rückkehr waren die Hoffnungen der Gola bald geschwunden; Misswachs u. s. w. bedrohten sie in ihrer Existenz, erst recht das Andringen der Feinde von Nord und Süd. Da konnte man sich wohl an die alte Zeit unter Moses erinnern und einen Vergleich zwischen der Rückkehr aus Ägypten und der aus Babylon anstellen, da konnte man wünschen, Jahwe möchte doch selber vom Himmel heruntersteigen und eingreifen — hatte er doch früher in Person sein Volk geführt. 64 10 passt meiner Ansicht nach allein in diese Zeit; ich glaube nicht, dass man zu Ezra's Zeit darüber geklagt hätte, man habe keinen herrlichen Tempel mehr: es lagen andere Fragen viel zu nahe, und schliesslich war ein Vergleich zwischen dem alten und neuen Tempel um 450 wohl kaum mehr anzustellen.

Wir müssten dann freilich 63 7—64 aus Trtjes, der nach allen andern Kapiteln (über 65. 66 weiter unten) um 455 geschrieben haben muss, ausscheiden. Und das legen auch andere Gründe nahe, vor allem sprachliche: wir finden hier

eine grosse Reihe von Worten, die sonst bei Trtjes nicht vorkommen. התאפק (63 15. 64 11), בעה (64 1), המון (63 15 in der Bedeutung „Gefühlserregung“), המסים (64 1), זבל (63 15), זולת (64 3), זלל (63 19), חִכָּה (64 3), מחמד* (64 10), חמלה (63 9), חמר (64 7), חסדים („Gnadenthaten“ 63 7), טמא (64 5), ים (63 11 = Nil), יצר (64 7), מלאך (63 9), לוא (63 19), נלחם (63 10), מוג (pil. 64 6 bez. מגן), מעים (63 15), מרה (63 10), משל (63 19), נבל (64 5), נטל (63 9), עד־מאד (64 8. 11), עדים (64 5), התעורר (64 6), עֱלֶה (64 5), עצב pi. (63 10), מצער (63 18), קדח (64 1), קרב (63 11), קרע (63 19), קשח (63 17), רגז (64 1), שבט (63 17), תהמות (63 13), תעה (63 17). Viele von diesen Wörtern sind freilich sonst ganz gewöhnlich und beweisen daher nichts. Es sind aber doch auch mehrere ungewöhnliche Wörter dabei, ja sogar ἁπ. εἰρημένα; und das will schon mehr besagen. Andererseits erinnern freilich החזיק (64 6), חרבה (64 10), הושיע (63 8. 9), הביט (63 15. 64 8), תפארת (63 12. 14. 64 10) deutlich an Trtjes. Der ganze Gedankenkreis ist aber sicher dem Trtjes etwas fremd.

Wenn Kost. — dies sei hier anhangsweise bemerkt — auch hier wieder Beweise für seine Hypothese von der Ungeschichtlichkeit der ersten Gola findet, vor allem darin, dass hier gar nicht von einer solchen gesprochen ist, so möchte ich dem nur die ausserordentlich treffenden Worte Che.’s (S. 356) gegenüber halten: „If the Return is not expressly referred to, it is because it was accompanied with so many disappointments, and so unlike what II. Isaiah had described, as to be a hindrance and not a help to faith.“

Kap. 65.

Kap. 65 und 66 gehören eng zusammen, doch laufen sie gewissermassen parallel, so dass jedes für sich betrachtet werden kann.

In Kap. 65 bildet eine Drohrede den Anfang (1—7); sie ist gegen Leute gerichtet, die Jahwe nicht suchen, obwohl er sich von ihnen finden lassen will (1), die ihn nicht

anrufen, obwohl er seine Hände immerdar zu ihnen ausbreitet (2). Und dabei üben sie den schlimmsten Götzendienst; sie opfern in den Gärten, räuchern auf Ziegelsteinen (3), sitzen in Gräbern und essen Schweinefleisch (4). Sie bilden eine Art Mysteriengenossenschaft, denn sie sagen: Komm mir nicht nahe, sonst würde ich dich heiligen (5a). Aber ihnen soll ihr voller Lohn zu teil werden (5b—7): Jahwe hat ihre Verschuldungen aufgeschrieben und wird ihnen den Lohn in den Busen messen. In einem neuen Abschnitte (8—10) wird kurz den Leuten gegenüber das Geschick des frommen Volkes geschildert, in dem freilich auch schon schlechte Elemente sich befinden (V. 8 Bild von der Traube), aber nicht die ganze Gemeinschaft ist verdorben, soweit ist der Einfluss jenes abtrünnigen Volkes noch nicht gegangen.

V. 11 und 12 kommt noch einmal auf die Götzendiener zurück, sagt, dass sie Jahve's heiligen Berg vergessen haben, Gad und Meni verehren und thun, was Jahwe missfällt. Darum wird ihr Geschick auch ganz anders sein als das des Volkes Jahwe's: beider Zukunft wird V. 13—16 neben einandergestellt. V. 16 geht zu der alleinigen Schilderung des Glückes der Frommen über. Der Ausmalung des künftigen Jerusalems und seiner Freuden ist V. 17—25 gewidmet. Dann wird Jahwe einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen und an das jetzige Elend wird keiner mehr denken (17). Zion und seine Bewohner werden frohlocken und jubeln, kein Laut des Weinens wird mehr gehört werden (18. 19). Auch das Lebensalter des Menschen wird länger sein; wer jung stirbt, ist 100 Jahre alt (20). Vor allem aber werden die vergeblichen Mühen der Jetztzeit aufhören. Jetzt ernten die Feinde das, was die Juden mit Mühe gebaut haben; das giebt es aber dann in dieser schönen Zeit nicht mehr (21—23). Ja, ehe sie, die ברוכי י״י (23b) noch rufen, antwortet Jahwe ihnen schon; sogar die wilden Tiere werden keinen Schaden mehr anrichten (25).

Wir haben hier zunächst ein götzendienerisches Volk, das sich deutlich als eine besondere kompakte Masse abhebt (vgl. bes. V. 11. 13. 14). Gegen sie ist der Verf. sehr erbittert. Auf der anderen Seite steht das fromme jüdische Volk, dem eine prächtige Zukunft verheissen wird. Dadurch, dass beide abwechselnd behandelt werden, zeigt sich auch die Richtigkeit des oben S. 21 Gesagten, wonach der Prophet eben immer alle Teile der ihn umgebenden Bevölkerung vor Augen hat.

Wer ist das götzendienerische Volk? Du. gab zuerst eine befriedigende Lösung: die Samaritaner. Che. u. Me. nehmen das gleichfalls an, Kost. und Gressm. wollen auch hier wieder die jüdische Gemeinde sehen. Es fragt sich nun, ob die hier erwähnten Gebräuche alle auf die Samaritaner passen, oder ob man Gründe hat anzunehmen, dass dies nicht der Fall sei.

1) — das sei vorausgestellt — wird gesagt, dass sie Jahwe's heiligen Berg vergessen haben, dass sie auf Hügeln räuchern und Jahwe auf Bergen verunehren, ferner in den Gärten Opfer darbringen; das letztere wird doch wohl auf die Verehrung heiliger Bäume oder Haine zu deuten sein. Wir haben hier Gebräuche, die in dem alten Israel vor dem Exile ganz gewöhnlich waren; sie sind aus den früheren Propheten genugsam bekannt. Wir wissen aber auch, dass nach der Zerstörung Samaria's eine Menge dieser alten Jahweverehrer zurückblieben und dass aus ihnen durch Mischung mit fremden Kolonisten die samaritanische Gemeinde entstand. Sie blieben Jahweverehrer, behielten auch den Höhen- und Baumkult bei. Dieser Punkt spricht also für die Samaritaner.

2) werden uns eine Reihe von Gebräuchen genannt, die wir teilweise aus anderen semitischen Religionen kennen, die wir aber direkt von den Samaritanern jener Zeit nicht nachweisen können. Dahin gehören: Verehrung

von Gad[1] und Meni[2]. Dass Kolonisten aus Syrien nach Samarien kamen, ist wohl sicher, und dass sie ihre Götter mitnahmen, ist selbstverständlich; oder sollten diese Gottheiten hier seit alter Zeit geblieben sein? Das Räuchern auf Ziegelsteinen ist uns sonst nicht bekannt; das Sitzen in Gräbern und Übernachten in abgeschiedenen Orten (?נצורים) wird ziemlich allgemein als Inkubation gedeutet; dergleichen lässt sich im semitischen Heidentume vielfach nachweisen, und mag sich hier entweder von früher her erhalten haben oder ist von den Kolonisten mitgebracht. Das Essen von Schweinefleisch ist dem Semitentum wohl ziemlich fremd, jedenfalls kennen wir das Schwein kaum irgendwo innerhalb des semitischen Orients als heiliges Tier, wenn nicht vielleicht gerade der Umstand, dass es als unrein gilt, darauf deuten sollte; Marti (Alttestl. Rel.-Gesch. 1897, S. 24) führt das Schwein als heiliges Tier der Harranier an. Hewitt berichtet in seinen Notes on the Early History of Northern India Part IV (Journ. Roy. As. Soc. 1890, S. 439 f.) ausführlich über die Verehrung des Schweines bei Indern, Phrygiern, Lykiern, Griechen und Römern;

---

[1] Über diese in Syrien und Phönizien, auch im alten Kanaan (Ortsnamen: בעל גד und מגדל גד, Stammname גד) verehrte Gottheit ist viel geschrieben; zu dem, was in den Kommentaren gesagt wird, mag hier als Ergänzung darauf hingewiesen werden, dass auch in Abessynien heute noch das Wort *gad* existiert. d'Abbadie hat im Anhange zu Dillm.'s Lex. Aeth. col. 62 für das Tigre ገድ ፡ „bonne fortune"; ገደ ፡ „a été fortuné". Für das Tigray vgl. de Vito, Vocabol. della Ling. Tigrigna S. 114 ጋዲ ፡ „la sorte, la ventura". Dazu verweist Nöldeke in seiner Besprechung dieses Voc. (Gött. Gel. Anz. 1897, No. 1, S. 18) auf das amhar. ገድ ፡; er betrachtet alles als entlehnt aus dem Syr. (wie auch arab. جد). Im älteren Abessynien finden wir Hofbeamte der Prinzessinnen (ቀዘዝር ፡) mit Namen ገድ ፡ ይስጠን ፡ (auch ገዲስጠን ፡, ገድ ፡ ስጠን ፡) vielleicht Hofastrologen oder dgl. (s. Dillmann, Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob, Abh. Berl. Ac. Wiss. 1884, S.-A. S. 31).

[2] Identisch mit arab. Manât (Koran 59 19. 20), nabat. מנותו CIS II 197 5, 198 4. 8.

Sayce (Hibbert Lectures 1887, S. 153 Anm. 6) führt an, dass das Schweinefleisch als Heilmittel gegen Herzkrankheiten bei den alten Babyloniern vorgeschrieben war und dass Adar den Titel „lord of the pig“ trägt[1]. Das Nähere über diesen Gebrauch bei den Samaritanern entzieht sich unserer Kenntnis, ebenso über die „Brühe von ekelhaften Dingen“. Jedenfalls ist es bei allen diesen Dingen sehr wohl möglich, dass sie zu den Samaritanern von den heidnischen Kolonisten gebracht sind; das Gegenteil lässt sich nicht beweisen. Und wenn wir alle Gründe zusammen nehmen, die für die Samaritaner sprechen, so kann dies letztere kaum etwas dagegen ausmachen; im Gegenteil, wir werden uns freuen, hier neue Kunde über den religiösen Synkretismus der Samaritaner im 5. Jahrh. zu erhalten.

Der zweite Teil unseres Kapitels behandelt die Verheissungen an die frommen Israeliten. Kost. betont (S. 615 f.) mit Recht, dass in dem Bilde der Traube 65 8 der Segen in der Traube ist; wenn er aber daraus schliessen will, dass in 1—7 die Samaritaner nicht gemeint sein können, so geht das m. E. zu weit. Ich kann wie er in der Traube nur die jüdische Gola sehen; darin waren eben gute und schlechte, letztere wohl die, welche mit den Samaritanern konspirierten und die in 56 9—57 2. 58. 59 auch gemeint sind. Die Traube wird ja doch erhalten, und das Volk in 1–7, 11 ff. geht zu Grunde! Dies Bild geht die Samaritaner nichts an (nur vielleicht insofern, als sie für das schlechte Element in der Traube verantwortlich sind), sie bilden eine eigene Gruppe für sich. Hierdurch erledigen sich wohl auch die Bedenken Gressm.'s (S. 24).

Den Frommen aber wird, wie schon früher, Glück und Freude, Entschädigung für alle ihre jetzige Not verkündet. Diese Art messianischer Zeit (freilich ist von einem Messias selbst im ganzen Trtjes nirgends die Rede, wieder ein Grund

---

[1] Hierauf wurde ich durch Che.'s Citate aufmerksam gemacht.

für die Abtrennung vom Dtjes, der doch in Cyrus den משיח, vgl. z. B. 45 1, sieht) wird in sehr realistischer, teils an spätere Apokalypsen anklingender Weise geschildert. Doch stimmt sie ganz wohl zu dem Liede auf Zion Kap. 60 und hängt eng zusammen mit 66 6—16.

Die Zeit muss nach dem früher Gesagten wieder ca. 457 sein. Freilich, was 65 1. 2 erzählt wird (vgl. dazu 56 1—8), muss vor 458 fallen, denn in diesem Jahre trennt Ezra die Mischehen und von einem Anschlusse der Samaritaner kann nun keine Rede mehr sein; sie sind die ärgsten Feinde der Gola geworden. Aber es wird ja auch als etwas erzählt, das in der Vergangenheit liegt: in V. 1. 2 nur Perfecta, während von V. 3 ab die Participia die Schilderung der Gegenwart beginnen. Und eben weil die Samaritaner jetzt Feinde der Gola geworden sind, hatten die Juden um so mehr Grund, solche Drohungen an Stelle der früheren Einladungen auszusprechen. Wir können also dies Kapitel auch dem Verf. von 56 (1 od. 9)—63 6 zuschreiben. Sprachliche Gründe, die zu einer Ausscheidung nötigen, liegen nicht vor; manche Berührungspunkte mit den früheren finden sich. Dass die Samaritaner hier etwas anders geschildert werden als in 57, wird seinen Grund darin haben, dass diese Kap. zeitlich etwas von einander liegen, was vielleicht auch noch in der Anordnung der Kapitel durchblickt.

Kap. 66.

Hier sind mit Che. verschiedene Abschnitte zu machen, die sich deutlich von einander abheben. V. 1—5 sind wieder eine Polemik gegen die feindselige Gemeinde von Götzendienern, ebenso 17. 18a, während das eingeschobene Stück 6—16 eine Verheissung für die Frommen und eine Drohung gegen alle Feinde überhaupt ist, ebenso 18b—22; und zwar lässt sich V. 5 mit 17 gut verbinden, vielleicht auch 16 mit 18b. Der Inhalt ist folgender:

V. 1 fragt Jahwe, der Schöpfer des Himmels und der Erde: Welches Haus [könnte es sein], das ihr mir bauen wollt, und welcher Ort [ist] meine Wohnstätte?[1] Nur bei den Zerschlagenen und Elenden ist Jahwe und auf die, die vor seinem Worte zittern, sieht er hin (2). Die aber, die dem Jahwe Stiere, Schafe, Speis- und Weihrauchopfer darbringen und zugleich Menschen und Hunde opfern, Schweinsblut sprengen und Götzen grüssen, wird Jahwe in gerechter Vergeltung vernichten (3. 4). Diese Leute, die den Frommen verhöhnen, sollen zu Schanden werden (5); sie, die sich für die Gärten weihen und reinigen, Schweine und Mäuse essen, werden zu nichte (17. 18a).

6—16 wird ein lebendiges Zukunftsbild entwickelt. V. 6: Von Zion her erschallt Getöse, die Donnerstimme Jahwes, der seinen Feinden vergilt. Zunächst wird beschrieben, wie es mit dieser Zionsstadt aussieht. Sie hat ihre Kinder geboren, ehe noch Wehen über sie kamen; so etwas ist noch nie geschehen. Aber das thut Jahwe um seines Volkes willen (7—9). Darum können alle, die jetzt noch trauern, schon froh sein; sie werden alle Trostes satt werden (10. 11). Frieden und Herrlichkeit (12), Trost und Freude (13. 14a) wird Jahwe senden. Damit ist denn zugleich ein furchtbares Gericht über die Feinde verbunden; so knüpft 14b an

---

[1] Ich übersetze so in Übereinstimmung mit der Punktation der Masora (אי־זֶה בַּיִת אֲשֶׁר תִּבְנוּ־לִי ואי־זֶה מָקוֹם מְנוּחָתִי) und mit der ursprünglichen Bedeutung von אֵי־זֶה. Dieses ist adjektivisches Fragepronomen und steht dem substantiv. מִי gegenüber wie syr. ܐܝܢܐ und ܐܝܕܐ dem ܡܢ. Es scheint aus dem durch demonstratives זה verstärkten adjektiv. אֵי (arab.-aeth. ebenso) entstanden zu sein; ähnlich nordfries. beim Demonstrativum *dethirr Buck* „dieses Buch“ (O. Bremer, Ferreng an ömreng Allemnack 1893, S. 4, Z. 2). Neuhebr. ist איזה als Frageadjektiv ein Wort, althebr. noch nicht. Letzteres, die Trennung von זה durch die Präposition (vgl. auch syr. noch ܐܝ ܡܟܐ) macht die gegebene Erklärung schwierig; jedenfalls ist es nicht ganz klar, wie die alten Hebräer diese Verbindung, deren Bedeutung sicher ist, auffassten. „Wo“ heisst in guter Sprache איפה, אַיֵּה oder mindestens אֵי allein (selten); אי־זה = „wo“ ist ganz singulär.

V. 6b wieder an. Wie ein Sturmwind wird Jahwe daher kommen und mit Feuer alles Fleisch richten.

18—22 nimmt die Verheissung noch einmal auf. Die jüdische Gemeinde wird als das herrlichste Volk dastehen, Jahwe wird von allen Gegenden der Welt her die Völker sammeln, damit sie sehen und staunen über das herrliche Jerusalem. Es werden sogar auch פלטים entsandt, die Jahwe's Namen unter unbekannten Völkern verkündigen sollen (18b. 19); die Völker werden die Juden der Diaspora als Weihegabe für Jahwe darbringen (20). Und auch von diesen Zurückgebrachten wird Jahwe sich Leute zu Leviten-Priestern nehmen (21). „Denn wie der neue Himmel und die neue Erde, die ich machen will, Bestand haben vor mir, ist Jahwe's Spruch, so wird Bestand haben euer Same und Name“ (22).

23. 24 erzählen dann noch, wie an jedem Sabbathe und Neumonde die Frommen hinausziehen werden, um Jahwe anzubeten, und wie sie dann die von Würmern zerfressenen Leichname der Gottlosen im Feuer sehen und daran ihre Freude haben werden. Diese letzten beiden Verse schliessen mit einem Misstone und würden jedenfalls, wenn sie vom selben Verf. wie die vorhergehenden geschrieben wären, den Eindruck der früheren Worte ganz vernichten. Aber abgesehen davon kennzeichnen sie sich als späterer Zusatz durch: 1) die ganz späten Worte שׁבת = Woche und דראון; und 2) die Ausbildung der Höllenidee („wo ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht verlöscht“). Che. meint, da Daniel diese Vorstellung schon in etwas entwickelterer Form habe, seien 23. 24 nicht unter das Jahr 200 herabzusetzen.

V. 1—5. 17. 18a führen uns wieder in die Kämpfe mit dem feindlichen Volke; nach allem früheren ist zu erwarten, dass es wieder die Samaritaner sind. V. 1 ist viel umstritten worden. Teilweise sieht man darin eine Polemik gegen jeden Tempel überhaupt, etwa als Gegenströmung gegen Hag. und Zach.; so zuletzt wieder Gressm., der dazu hauptsächlich wegen seiner Auffassung von V. 3 gezwungen ist.

Seine Gründe für diese sind S. 48, Anm. 2 besprochen. Teilweise knüpft man auch an den Gegensatz zwischen himmlischem und irdischem Heiligtum an. Erst Du. hat auch hier wohl das Richtige gesehen: die Worte beziehen sich direkt auf die Leute, von denen V. 3. 4 weiter die Rede ist, die Samaritaner, und zwar auf ihren Plan, einen Konkurrenztempel zu errichten. Che. und Kost. (bes. S. 617) stossen sich an 1a: „So spricht Jahwe: Der Himmel ist mein Thron und die Erde meiner Füsse Schemel.“ Kost. sagt: „Hiertegen zou nu den de profeet hebben opgemerkt: Ik, Jahwe, die den hemel tot mijn troon en de aarde tot mijne voetbank heb, woon niet in een aardsch heiligdom — laat dus het plan vaaren! Men vraagt terstond: gold hetzelfde bezwaar niet tegen den tempel van Jeruzalem?“ Ich glaube jedoch, dass der Gegensatz zwischen himmlischem und irdischem Tempel diesem Zusammenhange fern liegt und dass nur der zwischen dem Tempel der Juden und dem ihrer Feinde durch die Sachlage gegeben ist. V. 1 und 2 wären dann also folgendermassen zu erklären: Jahwe, der grosse Himmelsgott hat seinen Tempel nur auf dem Zion, das weiss jedes Glied der jüdischen Gemeinde. Wenn nun die Samaritaner, die nach 458 sich immer mehr von den Juden trennen, ihm einen eigenen Tempel bauen wollen, so fragt er erstaunt: „Welcher Ort ist meine Wohnstätte?“ Die Antwort: natürlich nur der „heilige Berg“. Und das sagt Jahwe auch direkt in V. 2, der sonst gar nicht zu verstehen ist: Auf diese Elenden, Zerschlagenen, die vor meinem Worte zittern, blicke ich hin, habe mein Wohlgefallen an ihnen. Hier gerade, bei der armen Gola, die sich jetzt so in Not befindet, will Jahwe wohnen; er hat ja auch dies alles (= diesen Tempel in Zion und seinen Kult, nach Du.) geschaffen. Dass wir es hier wieder mit den Samaritanern zu thun haben, zeigen V. 3—5 deutlich. Einerseits wird Jahwe verehrt, ihm werden rechte Opfer dargebracht (an Stieren, Schafen u. s. w.), andererseits herrscht daneben ab-

göttisches Treiben: Menschen- und Hundeopfer[1], Sprengung(?) von Schweinsblut, und Götzenverehrung (מברך און)[2]. Jahwe rief, ohne dass sie hörten, sie gingen ihre eigenen Wege; wie wir schon oft sahen, sehen wir hier wieder: Jahwe konnte Gehorsam von ihnen verlangen. V. 17 werden noch geheimnisvolle Mysterien in den Gärten (die Stelle ist jedoch korrupt), Essen von Schweinefleisch u. s. w. erzählt; bei Schweineopfern wurde natürlich auch das Fleisch verzehrt. Wie weit diese Vorwürfe auf die Samaritaner passen können, ist schon zu Kap. 65 gesagt.

V. 6—16, 18b—22 setzen wieder eine arme Bevölkerung voraus. Jerusalem hat ihre Kinder noch lange nicht alle geboren; das wird mit einem Male geschehen, wenn Jahwe eintritt. Die Gola wird von Fremden unterdrückt, aber desto kühnere Erwartungen darf sie hegen. Von den Völkern selbst soll die Diaspora herbeigebracht werden; und auch aus dieser sollen „Levitenpriester“ genommen werden, das erinnert an die nahe gesetzliche Periode (Ezra). Ob 6—16 und 18b—22 zusammengehören, will Che. nicht sicher entscheiden; er hält es vielleicht für einen Appendix, geschrieben vom Autor selbst. לשון „Volk“ beweise nichts dagegen, da das Wort Zach 8 23 ähnlich gebraucht sei. Vielleicht auch habe einem Gesinnungsgenossen des Trtjes die Schilderung 6—16 noch nicht genügt, und er habe in 18b—22 sie noch näher ausmalen wollen (Sammlung aller Nationen, Entsendung von פלטים, Darbringung der Diaspora).

---

[1] Beides, meint Che., hätte nur in Mysterien geschehen können; der persische Statthalter würde dem sofort ein Ende gemacht haben, hätte er es erfahren. Aber zu den Juden hätte es leicht durch die teilweise nahen Beziehungen (Heiraten u. s. w.) kommen können.

[2] Ich kann nur diese Deutung von V. 3 zulassen. Freilich stört auch mich wie Gressm. (S. 25) das Fehlen eines ו; vielleicht aber ist gerade ein ungewöhnliches Asyndeton in lebendiger Schilderung gewählt. Dass כ leichter zu entbehren wäre als ו, sehe ich nicht ein. Von Trivialität der hier angenommenen Erklärung (so Gressm. l. c.) hat man nicht zu reden. Vgl. auch König, The Exiles' Book etc. S. 201.

Dem ist nichts entgegen zu halten; freilich findet sich in 18b—22 eine Reihe von Berührungspunkten mit 60—62 (Che. nennt so z. B.: V. 20 zu 60 3. 4; 21 zu 61 6; neben den Parallelen aus 6—16: 11 zu 60 5. 16 61 6; 12 zu 60 4; 14 zu 58 11). Darum ist das Stück, wenn nicht von Trtjes selbst — aber ich sehe keinen direkten Grund, es ihm abzusprechen; durch den Einschub 17. 18a ist der Zusammenhang freilich etwas gestört, vielleicht einiges ausgefallen —, so doch von einem Gesinnungsgenossen herzuleiten, der ihm sehr nahe stand und seine Schrift kannte.

In der allgemeinen zeitlichen Ansetzung hat Che., wie mich dünkt, das Richtige getroffen; er sagt, dass Ezra schon da sein müsse, dass aber P noch nicht eingeführt und Sinuballits Schwiegersohn noch nicht vertrieben sei. Das ist also nach der durch Me. festgelegten Chronologie zwischen 458 und 445. Dahin mussten wir auch schon durch den blossen Vergleich mit Kap. 65 gelangen.

Nachtrag (zu S. 14f.)

König (The Exiles' Book etc. S. 196/97) sucht gegen Gressm. nachzuweisen, dass dieser Abschnitt kurz vor der Rückkehr der ersten Gola geschrieben sei: die Frage betreffs der Eunuchen habe zu jener Zeit in Babylon erörtert werden müssen; die Erwähnung des Tempels in V. 5 u. 7 zwinge nicht, sein Bestehen vorauszusetzen und V. 8 sei עליו לנקבציו wahrscheinlich „a secondary gloss“, sonst jedenfalls als futur. exact. aufzufassen. M. E. besagen V. 5 u. 7 mit der grössten Wahrscheinlichkeit, dass der Tempel wirklich besteht; dass עליו ל' interpoliert sei, ist nicht erwiesen, der

Kontext spricht für נקבצים als Partic. perf., nicht für das fut. exact. (grammatisch deutlicher und sicherer wäre allerdings קבוצים). Ich glaube also, dass die Worte אקבץ וג׳ auf die baldige Ankunft Ezra's gehen, 56 1—8 also kurz vor der zweiten Rückkehr geschrieben sind; man könnte dann auch mit Kön. und Gressm. bei סרים an Verschnittene aus Babylon denken. Die Einheit des Schriftstellers wird dadurch wahrscheinlicher.

Schluss und Resultat.

Das Resultat ergiebt sich wohl einfach aus den vorausgehenden Einzeluntersuchungen. Hier sei nur noch kurz das Ganze zusammengefasst. Aus sprachlichen wie inhaltlichen Gründen muss eine ziemlich enge Zusammengehörigkeit der Kapitel 56—63 6. 65. 66 angenommen werden. Sie lassen sich ungezwungen als von einem Autor, der allerdings von Deutjes gänzlich zu unterscheiden ist, herleiten, ja, fordern teilweise geradezu eine solche Erklärung. 63 7—64 ist nicht mit Sicherheit hierher zu ziehen; wahrscheinlich gehört es in frühere Zeit, 538—520. Tritojesaia als solcher schreibt, wie ich hoffe wahrscheinlich gemacht zu haben, nach der Unterbrechung des Mauerbaues, aber vor der Ankunft Nehemias, also zwischen 457 und 445. Ob die Aufeinanderfolge unserer Kapitel der wirklichen Zeitfolge entspricht, lässt sich nicht sicher sagen; doch haben wir an einzelnen Stellen gesehen, dass thatsächlich manches Zusammengehörige (58. 59. — 60. 61. 62. — 65. 66) auch hier im Kanon zusammensteht, und dass zeitlich Getrenntes (57. 65. 66) auch in der Anordnung getrennt ist. Sicher nicht zu Trtjes gehören 59 5—8, 66 23. 24, abgesehen von einzelnen den Zusammenhang störenden Worten. 56 1—8 ist nicht sicher, aber doch sehr wahrscheinlich hierher zu rechnen, wenn auch zwischen diesem Abschnitte und dem gesamten übrigen Trtjes ein Unterschied besteht; vielleicht ist er eben, seiner zeitlichen Priorität wegen, die anzunehmen sich empfiehlt, an den Anfang gesetzt.

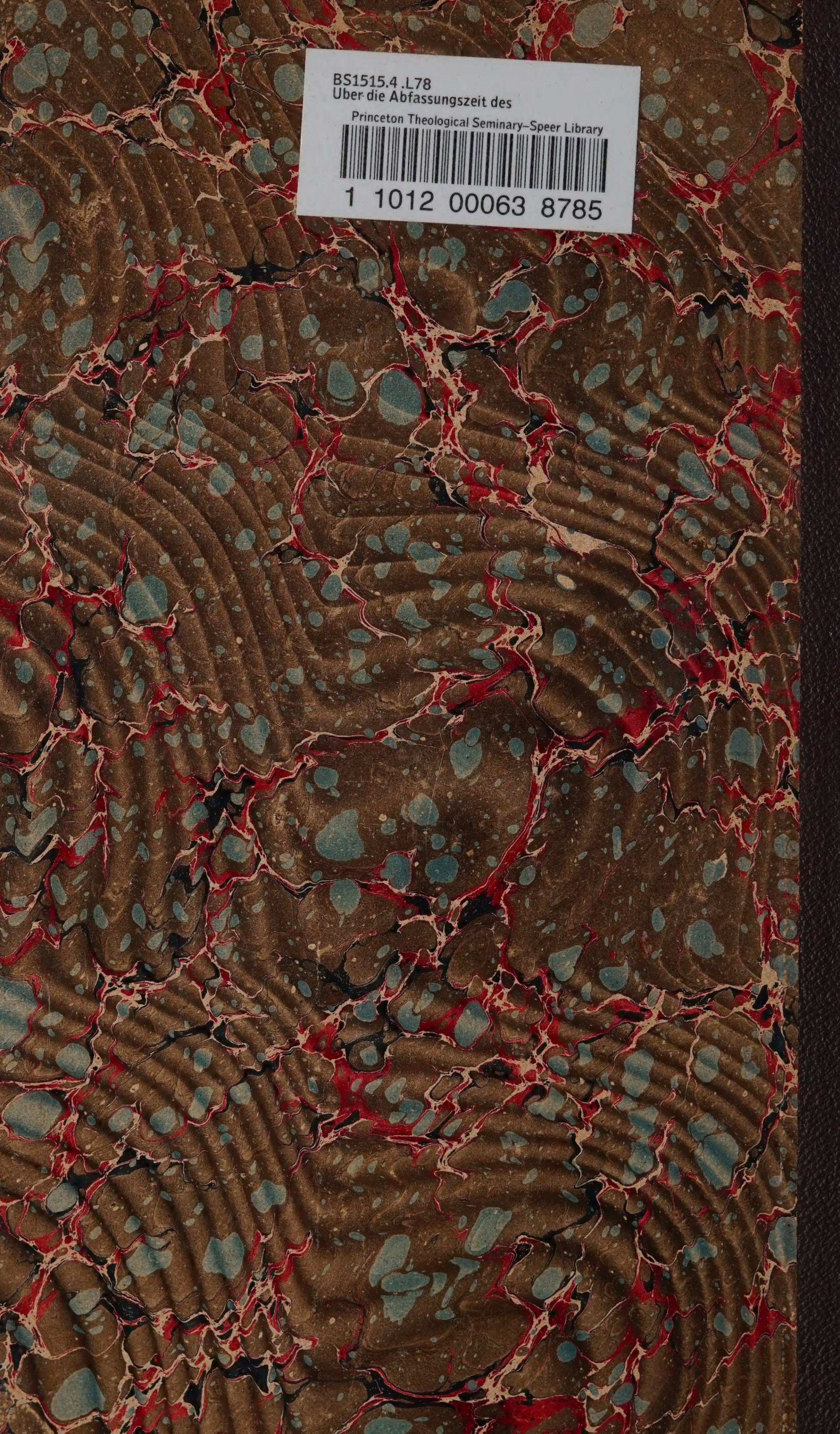
So möge denn meine Arbeit, so weit es ihr möglich gewesen ist, der Erkenntnis mit zum Siege verhelfen, dass wir es hier in 55—66 mit einem neuen Schriftsteller zu thun haben, der etwa 80 Jahre nach dem eigentlichen Dtjes lebte. Als Döderlein zuerst den Deuterojes festlegte, fand er erst nur wenige Nachfolger; jetzt ist seine Ansicht allgemein anerkannt. Möge man unserem Tritojesaia, einer so wichtigen Quelle, die uns von dem inneren Leben der bei Ezra und Nehemia ihren äusseren Thatsachen nach geschilderten Zeit ein lebendiges Bild und über die dunklen zwölf Jahre zwischen Ezra und Nehemia erwünschte Aufschlüsse giebt, rascher seine verdiente Würdigung angedeihen lassen.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

DATE DUE

JUN 15 1987

DEMCO 38-297


BS1515.4 .L78
Uber die Abfassungszeit des
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00063 8785